莊子哲學

蔣錫昌著

自序

本書包括四篇文字：一，莊子哲學；二，逍遙遊校釋；三，齊物論校釋；四，天下校釋。原名莊子哲學及逍遙遊齊物論天下校釋，以嫌冗長，改爲今名。莊子篇目：計內篇七，外篇十五，雜篇十一，凡三十三篇。然其要者，亦僅內篇之逍遙遊，齊物論，與雜篇之天下而已。前之二篇，以天下爲沈濁不可與莊語，乃莊子『寓言』；而後篇則莊子正襟危坐，道貌岸然之『莊語』也。方今庶業其繁，生事日迫，學者每以不能卒讀全部古書爲苦。閱此三篇，可得大概。故本書關於莊子校釋，限此三篇，不及其他。

莊子之文，瓌瑋洸洋，弘辟深肆；自古以來，號稱難讀。魏晉而下，代有注釋；顧言者有言，所言未定。治莊子哲學者，所以貫通其全部之思想。然不根其文字，則流於空。攻莊子訓詁者，所以條理其文字。然不本其哲學，則失諸碎。蓋不通莊子之哲學，則無以理其文字；不理其文字，亦無以通其哲學；二者固當兼相爲用也。

余病世之治莊者，不偏於此，即偏於彼。偏於哲學者，多便辭巧說；偏於訓詁者，務碎義逃難。二者雖亦各有所獲，然皆不足以知莊意之眞與全。余向好老莊之學，自成老子校詁後，即以餘力勉爲是書。哲學一篇，敘述莊子全部之思想，而其根據則爲訓詁；校釋三篇，理其訓詁，而其根據則爲哲學；務使哲學與訓詁合而爲一，庶閱者既通其文，又知其學。一舉兩得，莫此爲便。

余僻居鄉間，孤陋寡聞。是書之成，雅不敢自謂已得莊意之眞與全。天道，「世之所貴者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。」莊子因言其意非言可傳，而謂以是書之陋，可得莊意之眞與全者，豈非侈談。且世之治莊者，不妨先以是書爲開端，再讀莊子全書，或易有悟，而自得其意於言之外，則是書之作，於引玉之助，不無小補也。

民國二十四年九月十五日，無錫蔣錫昌序於毛巷衖之和樂堂。

目錄

莊子哲學

一 莊子哲學

甲 道之意義

莊子一書，言道之書也，故道實爲其書最要之名。關於道之意義，莊子並未予以一種確定之界說。唯於若干處，僅以隻語片言稍稍形容及之耳。齊物論『道行之而成，物謂之而然。……物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。』又云，『已而不知其然，謂之道。』又云『惡識所以然，惡識所以不然。』外物，『有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。』達生，『不知吾所以然而然。』吾人歸納以上所言，可知：凡事之是或不是，物之然或不然，皆彼天然自成，而不知其理者，卽道也。換言之，事之是也，自有其是之故；其不是也，亦自有其不是之故。物之然也，自有其然之故；其不然也，亦自有其不然之故。凡此種種，吾人只知其當然，而不知其所以然者，卽道也。

今舉例以明之。知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌。」吾人只知自然界行動之不得不然，而不知其何故不得不然；此種自然界之「不得不然，」卽道也。以上爲自然之例。

則陽，「安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。」吾人只知世事流行之當然，而不知其所以然；此種世事之「當然，」卽道也。以上爲人事之例。

莊子所謂「道，」卽天道所謂「天道運而無所積，故萬物成」之「天道。」故欲明「道，」須明「天道，」方能全解其義，此不過言其略也。

乙 道之分類

莊子所言之道，可分四種：一曰天道，如天道所謂「天道運而無所積，故萬物成，」是也。二曰帝道，如天道所謂「帝道運而無所積，故天下歸，」是也。三曰聖道，如天道所謂「聖道運而無所積，故海內服，」是也。四曰人道或臣道，如在宥所謂「臣者，人道也」是也。

聖道者，即玄聖之道。天道「以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也……靜而聖，動而王。」上文以「帝王」與「玄聖」對稱，下文承上文即以「聖」「王」對稱，可證「聖」即「玄聖」，「王」即「帝王」。「靜而聖，動而王，」言不爲時用，即靜而爲玄聖；如爲時用，則動而爲帝王也。以此而推，則天下所謂「聖有所生，王有所成，皆原於一；……是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，」二「聖」二「王，」亦指「玄聖」「帝王」而言。「內」者，靜退居內之義；「外」者，出動居外之意。「內聖外王」與「靜而聖，動而王，」文異誼同，言退而爲玄聖，出而爲帝王也。近人錢基博讀莊子天下篇疏記解「聖」爲「通，」解「王」爲「往，」非莊子本義也。「聖」「王」二字有關莊子學說頗大，故不得不先於此辨之。

帝王與玄聖之人格相同，皆爲道德極高之人。唯一則處上而有帝王之位；故莊子又謂之「天子；」一則處下

而無帝王之位，故莊子又謂之「素王。」其實帝王與玄聖之道，一而二，二而一也。

天道爲帝道與聖道之基礎。故天道云，「夫帝王之德，以天地爲宗。」又云，「是故古之明大道者，先明天。」知北遊云，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美，而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」不先明天道，而驟語帝道與聖道者，此爲不知其本；天道所謂「倒道而言，迕道而說」也。莊子一書詳於天道而略帝聖之道者，其故在此。

至若人道者，卽人臣之道，如天道所謂「三軍五兵之運，」「賞罰利害五刑之辟，」「禮法度數形名比詳，」「鐘鼓之音，羽旄之容，」「哭泣衰絰隆殺之服，」等事，皆爲臣下所司之職，此爲道之最末，故莊子亦言之最少也。

關於以上四種之道，將於下文再詳述之。

第一　天道

天道可分三部言之，一曰天道之本體，二曰天道之作用，三曰天道之特點。

（1）　天道之本體

天道者，卽自然之道，亦卽宇宙之道。宇宙之本體，可以「絕對」二字括之。所謂「絕對」者，無形色，無大小，無生死，無古今；只覺混然一體，超越一切，決非他物所可比擬之謂也。莊子名此「絕對」曰「無無，」曰「無名。」天

地，「泰初有「無無，」有「無名。」一之所起，有一而未形。」又曰「無形。」秋水，「「無形」者，數之不能分也。」又曰「道。」秋水「「道」無終始。」又曰「天門，」曰「無有。」庚桑楚「有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而無見其形。是謂「天門」「天門」者，「無有」也；萬物出乎「無有。」」諸名雖異，其道一也其爲詞而形容此「絕對」也，曰「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默」。在宥曰「無古無今，無始無終。」知北遊然此類之言，亦僅限於形容，決非其眞。以其本體，離絕一切名相，根本不可思議，不可言說也。故知北遊云，「視之無形，聽之無聲；於人之論者，謂之冥冥，所以論道，而非道也。」又云，「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」

道之本體，既不可思議，不可言說，則嚴格言之，卽「道」之名，亦不當有。故知北遊云，「道不當名。」則陽云，「道之爲名，所假而行。」唯爲便利述作計，不得不立一「道」之名也。

在西洋哲學中亦有本體界 (Noumenal world)與現象界 (Phenomenal world) 之別。二者之關係，一方是眞際，是本體；一方是感覺所見之表面，是現象。如柏拉圖康德及斯賓塞爾等皆以平常所感覺到者只限於現象界，而以本體界爲不可知，此與莊子相同者也。下文天道之作用及天道之特點均屬現象界。

（2） 天道之作用

天道之作用者，卽自其本體上所發生之一種功用，或一種原動力之謂也。莊子以爲宇宙之本體，雖非吾人智

力所可知，然其本體上含有一種極大之原動力，則爲不可否認之事。蓋唯有此種原動力，而後此世界，此萬物，以及此一切之森羅萬象得以產生，得以表現也。夫然，故乾坤不息，而歷史永演。天運，「天道運而無所積，故萬物成，」此言天道有一種原動力，常在運行不積，故萬物得以成也。由此可知此種原動力實爲天地萬物之創造者。莊子亦名此原動力曰「道。」大宗師，「夫道……生天生地。」或名之曰「造物。」大宗師，「偉哉！夫造物者將以予爲此拘拘也。」或名之曰「造化。」大宗師，「以造化爲大冶。」或名之曰「大塊。」大宗師，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」此種原動力之流行，含有四個原則：

（一）　力之發生，有絕對之權威。

（二）　可以分散爲各種之力，而不息滅。

（三）　力之分散爲偶然的，盲目的。

（四）　分散之方式：甲，有不變而動者；乙，有不變而靜者；丙，有常變而動者。

今以莊子之言，一一證明之。大宗師，「其爲物無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。」此言天道有絕對之權威也。又云，「父母於子，東西南北，唯命之從，陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣。」此言天道之權威，無論何人，不能違犯也。大宗師，「今大冶鑄金，金踊躍曰，「我且必爲鏌鋣！」大冶必以爲不祥之器。今一犯人之形，而曰，「人耳！人耳！」夫造化者，必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉。」此言

天道之創造何物，全爲偶然的，盲目的。譬如生物之爲人爲馬，年之或壽或夭，皆係天道偶然所造成；正猶金之爲刀爲劍，形之或長或短，皆由大冶偶然所鑄定；物與金二者均不能絲毫有所主張，選擇，或加以反抗也。大宗師「維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息。」天運「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎；孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者爲雨乎，雨者爲雲乎；孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨；孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？」以上二文，含有三義：(1)天道之原動力可分散爲天之「運」力，維斗與地之「處」力，日月之「爭於所」力，而能永不息滅。(2)物之忽成，力之忽有，皆爲被動而毫無目的。故一則曰「不得已，」再則曰「運轉而不能自止。」於此亦可見天道之創物，全屬偶然的，盲目的。(3)以上諸物，甲，有不變而動者，如日月是也；乙，有不變而靜者，如維斗與地是也；丙，有常變而動者，如雲雨風是也。然無論如何，皆屬被動而非主動，皆屬必然而非或然。

第四種丙類「常變而動」之例，亦見諸有生之萬物。莊子以爲有生之物，常在變動，常在遷移；但其生命之源，無論如何，皆出於一，一者即「種」也。蓋天道先創造一個「種，」以爲萬物生命之源，然後再由此「種」源散而爲萬物也。生物形體之變，出於「種」之互散；其生死之異，乃爲「種」之相繼。故在莊子觀之，生物並無生死，只有轉變。生者，非突有之謂，乃自不知之甲物轉成另一甲物，或乙物，或丙物之謂；死者，非絕滅之謂，乃自己知甲物將轉另一甲物，或乙物，或丙物之謂也。今以莊言證之。

寓言，『萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環；莫得其倫，是謂天均。』此言萬物皆出於同一之『種，』其形雖不相同，然全由其『種』之一體孳生變轉，始卒若環，莫得其理，是謂天然之均齊也。至樂，『種有幾：得水，則爲𢇍；得水土之際，則爲鼃蠙之衣。……程生馬。馬生人。人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。』此文須先將『機』字之義釋明。鬼谷子飛箝注，『機所以主弩之放發。』齊物論亦云，『其發若機括。』故莊子用『機』字以喻天道或物種，以機之放發有不能自止之勢，正與天道之運動或物種之孳生亦有不能自止之勢也。『機』字之用，或與『機緘』相同，或與『天機』相同。天運，『其有機緘而不得已，』言其有天道之運動而不得已也。秋水，『夫天機之所動，何可易邪？』言夫天道運轉之所動，何可易也。『機』字之義既明，則至樂之文可得而解。該文乃言『種』之分散有無數之變化。如得水，則被化而爲𢇍；得水土之際，則被化而爲鼃蠙之衣。程可被化而爲馬。馬可被化而爲人。人又返入於『種，』以待再化。故萬物皆被化而出於『種，』皆被化而入於『種』也。蓋莊子以爲萬物皆由天道一氣或物種一源之流行，分裂，轉變；而後更迭出入於此世界之中，『始卒若環，』永無停止之時。此莊子對於萬物由來之觀念也。

吾人必用此觀念讀莊子，方能觸類旁通。逍遙遊，『將旁礴萬物以爲一，』言將旁礴萬物以爲一體；以萬物之『種，』本爲一體故也。齊物論，『而萬物與我爲一，』言萬物與我爲一體；以萬物之『種，』本爲一體故也。大宗師，『假於異物，託於同體；』言萬物之生假於異形之物，而其來源則託於同『種』之一體也。知北遊，『生也死之徒，

死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死；若死生爲徒，吾又何患；故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰，通天下一氣耳。」『氣』『一』『一氣』三者詞異誼同，皆指『種』源之同一而言。謂人之生，乃『種』之聚；聚則爲生，散則爲死；若死生爲徒，吾又何患；故萬物皆出於同一之『種』；萬物之美者爲神奇，惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。此純由同一『種』一體之轉變；故說，通天下萬物皆源於同一之『種』也。換言之，知北遊此文卽寓言『萬物皆種』一語之義耳。大宗師，『若人之形者，萬化而未始有極也；』此言人之形，可由同一之『種』化爲其他無數異形之生物而未始有極也。又云，『浸假而化予之左臂以爲鷄。……浸假而化予之右臂以爲彈。……浸假而化予之尻以爲輪。』又云，『以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？』此明各種異形之物皆由同一之『種』轉變而來，所謂生與死者不過爲轉變時之一種過渡而已。

此種生物之轉變，莊子常名之曰『化。』此字在莊子書中，用得極多。其義：如用之天道，當作『化及』或『偶然化及』講；如用之於物，當作『被化』或『偶然被化』講。蓋莊子認物之轉變，純屬被動而爲天道偶然之支配；純爲必然，而自己不能有所主張，有所選擇也。齊物論，『昔者莊周夢爲胡蝶，……俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？……此之謂物化。』言周之忽然被化爲胡蝶，胡蝶之又忽然被化爲周，此之謂萬物之被化也。至樂，『死生爲晝夜。且吾與子觀化，而化及我，我又何惡焉。』言吾與子前在他人或他物之身，觀過天道

偶然之化，此「化」指生死言而今又偶然化及此「化及」指死言我，我唯有安然聽之，無所庸其惡也。知北遊，「已化而生，又化而死。」言萬物忽然被化而生，又忽然被化而死也。秋水，「物之生也，……夫固將自化。」言物之生也固將自被天道所化也。

近人胡適解「自化」爲「自生自化」解「幾」爲「物種最初時代的種子，也可叫做元子；」解「機」爲「幾；」皆誤。中國哲學史大綱二百五十九面

萬物生命之轉變既屬被動，其連帶而起人事之轉變，自然亦屬被動，必然，而爲人類所無可奈何。莊子名此人事之轉變曰「命。」人間世，「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」德充符，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽飢渴，寒暑，是事之變，命之行也。」達生，「不知吾所以然而然，命也。」皆其證也。

生物只有轉變而無生死，故人類於生固不必喜，於死亦不必哀。人事轉變全爲命之流行，故人只能聽天受命，萬事無用介意。莊子據此而產生「無情」之觀念。「無情」者，即哀樂不入，或內心不變之謂也。「無情」之極，即爲「心齋」「坐忘，」或「喪我」之表現。此當另述之。

總之，天道之本體，猶一機器中之原動機，內含自然之熱力。天道之作用，猶此機器中之原動力。天道所生之天地日月萬物等等，猶機器中各部之輪軸。熱力出流而爲原動力，原動力一動，各部輪軸即被壓迫而不得不轉動。輪軸既轉動矣，其勢即不得不然，而不能自止。故天運云，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。……意者其有機緘

而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？」秋水，「蚿曰，「……今予動吾天機，而不知其所以然。」……蛇曰「夫天機之所動，何可易邪。」」此言天地日月萬物之被生及其既生以後之動作，正與機器輪軸之被裝及其轉動無異。其被生及既生以後動作之意義，被動而非主動，必然而非或然，固定而無伸縮，盲目而非選擇，偶然而非預計；實與機械之觀念完全相合。莊子自以「機」或「天機」比之「天道，」可謂確切無比。今吾人再以今世所有之原動機比之莊子之「天機，」其於古人之眞義，或亦不至相背乎。

(3) 天道之特點

天道之特點有七：一曰普遍，二曰偉大，三曰必然，四曰萬異，五曰萬同，六曰均調，七曰神祕。茲分述之。

一　普遍　道者如氣之流行，凡物皆得道體之流行而有，而無；而生，而死；而虛，而動；故無所不入，無所不包也。知北遊，「東郭子問於莊子曰，「所謂道，惡乎在？」莊子曰「無所不在。」東郭子曰，「期而後可。」莊子曰，「在螻蟻。」曰，「何其下邪？」曰，「在稊稗。」曰，「何其愈下邪？」曰，「在瓦甓。」曰，「何其愈甚邪？」曰，「在屎溺！」東郭子不應，」此言螻蟻，稊稗，瓦甓，屎溺皆得道之一體而成；故道「無所不在」也。刻意，「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地。」此言道氣流行，「無所不極」也。漁父，「且道者，萬物之所由也。庶物，失之者死，得之者生。爲事，逆之則敗，順之則成。故道之所在，聖人尊之。」此言道爲「萬物之所由」也。莊子一則曰，「無所不在；」再則曰，「無所不極；」三則曰，「萬物之所由；」皆足以表示道之普遍也。

二　偉大　天道偉大，非人可測。秋水，「北海若曰，「井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」此正喻人類囿於「虛」「時」之見，故不知天道之偉大也。又云，「計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎；計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎。號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎。」夫中國之在海內，已似稊米之在大倉；人比萬物，又似豪末之在馬體；此正可見人類地位渺小之可憐，豈復足以知天道之偉大乎。然即以此而比，則天道之偉大也，亦可想而知。大宗師，「夫道，……在太極之先，而不為高；在六極之下，而不為深；先天地生，而不為久；長於上古，而不為老。」又云，「偉哉造化！」天地，「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！」皆莊子言天道偉大之證也。

三　必然　必然者，即古書所謂「自然」。「自然」二字多為後人誤解，故今用此二字以代之。古書關於「自然」一詞，約有二義：一為「自成」，此為常語。廣雅釋詁，「然，成也。」一為「自是」，此非常語。莊子秋水，「以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操覩矣。」「然」「非」對言，則「然」即「是」也。知北遊，「奚足以為堯桀之是非！」可證。此言知堯桀之自是而相非，則趣操覩也。胡適云，「「自然」只是自己如此。」自注，「謝著中國哲學史云，「「自然」者究極之謂也。」不成話！」中國哲學史大綱五十六面　謝言固不成話，胡說亦未為得也。但莊子所謂「自然，」另有其特殊之義，乃謂萬物自被天道所成，而非謂自己成功也。故「自然」一名，即被成或必成之意。被成與必成皆不成詞，故曰「必然」也。齊物論，

「物固有所然，……無物不然；」此乃「必然」二字最好之解。蓋莊子以爲造物者，乃天道；被造者，爲萬物。萬物之成也，其形體之如何，稟性之如何，命運之如何，早已爲天道偶然的盲目的配定，而決不能由自己增減分毫，改造若干也。故萬物既無主張，亦無目的。其所有行動，發展，均各有其不得不然之勢。換言之，均有其必然性也。知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與。」此正言萬物之成，因係被動而非主動，係必然而非或然，故其行動皆出於不得不然，而非自欲有所然也。

吾人讀莊子，於其「自然」之名，或含有「自然」意義之語，皆應以此種「必然」見解釋之，庶不背古人之眞。天道，「天不產而萬物化，地不長而萬物育。」言天不產，而萬物被道所化；地不長，而萬物被道所育也。又云，「天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。」言「固」者，亦言其被動而必然也。田子方，「若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉。」言天已被迫而必高，地已被迫而必厚，日月已被迫而必明，夫何修焉也。應帝王「順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」言帝王應順物之必然而無容私焉，則天下治也。天運，「夫至樂者，……應之以自然。」言至樂者，應之以必然也。繕性，「莫之爲而常自然。」言萬物莫之爲而常必然也。秋水，「蚿曰，……「今予動吾天機而不知其所以然。」蚿謂蛇曰，「吾以衆足行，而不及子之無足，何也？」蛇曰，「夫天機之所動，何可易邪。吾安用足哉。」」「必然」之義，只是「天機之所動，」「而不知其所以然。」故萬物於「天機之所動，」只能順之，不能易之。此爲莊學一重要概念也。

四　萬異

則陽，「今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。」蓋天地間森羅萬象，皆屬天道偶然之創造；其形形色色，林林總總之一切，決非吾人所能計算。然此一切之物，皆可以一原則包括之。此原則爲何？曰即萬物皆有其「異」，皆有其「同」，是也。萬物皆有其「異」，即德充符所謂「自其「異」者視之，肝膽楚越也；」萬物皆有其「同」，即德充符所謂「自其「同」者視之，萬物皆一也。」

莊子此種思想，蓋受墨者「同」「異」之辯，及惠施「畢「同」畢「異」」之影響而來。天下，「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲己齒鄧陵子之屬，俱誦墨經，……以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾。」又云，「惠施多方，……萬物畢「同」畢「異」，此之謂大「同」「異」。」可證。而莊子之「萬同」「萬異，」尤與惠施「畢「同」畢「異」」相近。可知莊子受惠施影響，或較墨者爲多。但無論如何，墨者與惠施之「同」「異，」皆以名學之辯證爲中心；而莊子之「同」「異，」則以自然之法則爲對象。此乃莊子與墨者惠施不同之處也。今先言莊子之「異」。

「異」即「萬異。」「萬異」者，言天下之物，關於其形，其能，其性等等，無不異也。齊物論，「民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處。」此言萬物之處，各不同也。又云，「民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味。」此言萬物之味，各不同也。又云，「猨猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚遊；毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟；四者孰知天下之正色哉。」此言萬物之色，各不同也。騈拇，

『鳧脛雖短,續之則憂;鶴脛雖長,斷之則悲』。此言萬物之形,各不同也。秋水,『騏驥驊騮,一日而馳千里,捕鼠不如狸狌,言殊技也。鴟鵂夜撮蚤,察豪末,晝出瞋目而不見丘山,言殊性也』。此言萬物之技與性,各不同也。

莊子觀察萬物,皆有其異,因此又得變動觀念。故於秋水云,『物之生也,若驟若馳,無動而不變,無時而不移。』於則陽云,『萬物殊理。……時有終始,世有變化;禍福淳淳,至有所拂者,而有所宜;自殉殊面;有所正者,有所差。』

莊子根據此種變動之理,因知萬物只有事實上之然與不然,無所謂理論上之是與非。儒墨之辯,全是庸人自擾。蓋萬物形性,萬有不同。故然於此者,卽不然於彼;然於彼者,卽不然於此。此乃緣於天道偶然之支配,而爲物性之必然,其間並無理由可言也。齊物論,『物固有所然,物固有所可;無物不然,無物不可。』莊子卽據此理,以破儒墨之是非也。

五　萬同　『萬同』者,卽莊子之『同』,言天下之萬物,除其個別上之異點外,又有其相同之點也。此種相同之點,約可分四:(一)天地日月星辰等無生之物,其源皆出於天道之動力。(二)各種有生之物,皆出於同一之『種』卽天道是也。(三)無生之物與有生之物之產出,皆係被動而非主動,皆係盲目而無目的,皆係偶然而非預計。(四)二物之形性,皆經天道偶然配定,絲毫不能增減改造;其自身活動,亦只能照天道所配定者爲之,亦無絲毫自由及主張可言。以上四種之理由及例證,已詳於上,玆不再述。

莊子卽據此『萬同』之理,而於逍遙遊云,『將旁礴萬物以爲一』;所以破彼我之別,以遂逍遙之遊也。又於

齊物論云，「萬物與我爲一；」所以破是非之分，以達物論之齊也。蓋萬物既皆同而爲一矣，豈復有彼我是非之分邪。

六　均調　吾人見天地間一切森羅萬象，同時雜陳，終古不息，不免生出以下之疑問：日月運轉，爲何不失其常？四時之行，爲何不改？生物轉變，爲何不亂？莊子於天地答此問曰，「天地雖大，其化均也。」「均」者，即天道所謂「均調，」亦即達生所謂「平均。」言天地雖大，各種萬物之彼化皆均調也。知北遊，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」又云，「陰陽四時，運行各得其序。」此言大道運行所以能各得其序者，以無形之中，有「大美」、「明法，」「成理」等自然法爲之均調故也。寓言，「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環；莫得其倫，是謂天均。」此言萬物所以能以不同形相禪，始卒若環，不至錯亂者，以無形之中自有一種自然之均調，特人莫得其理耳。此種自然之均調，可謂之「天均」也。則陽，「陰陽相照，相蓋相治；四時相代，相生相殺。……安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。……窮則始，終則反。」凡此所言，皆天然與人事自然之均調也。一切均調之原則，只是則陽所謂「萬物殊理，道不私」二語，足以盡之。

莊子以爲一切皆有其自然之均調，故人民只要率性而行，無所用其努力；政治只要順其常法，無所用其改造。此理當於後文論之。

七　神祕　關於天道之本體，其絕對神祕而不可言，已於前述之。然關於天道發生之作用，即宇宙之一切現

象，亦屬神祕而非吾人所能知。蓋吾人對此現象所能知者，乃其表面之當然，而非其內部之所以然也；至其內部之所以然，則永遠神祕，永遠不可知。則陽，『少知曰「四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？」』天下，『南方有倚人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。』此類問題，若在歐美，實非常重要，恢爲自然科學產生之起因。顧在莊子，則以爲人類之知力，只能知其當然；若其所以然，決不能知。故於則陽云『覩道之人，不隨其所廢，不原其「其」字費解疑衍。所起，此議之所止。』又云，『未生不可忌，已死不可徂。死生非遠也，理不可覩。』莊子只因此類問題，「理不可覩，」故乃主張「議之所止」也。

莊子以爲「理」之所以「不可覩，」因而不能熟知客觀事物者，大約囿於以下之四限：（一）限於『別。』「別」者，即彼此你我之「別」也。萬物形體各不相同，故亦各不相知。秋水，『惠子曰「子非魚，安知魚之樂。」莊子曰「子非我，安知我不知魚之樂！」』則陽，『雞鳴狗吠，是人之所知；雖有大知，不能以言讀其所化，不能以意□疑脫知『知』類之字其所將爲。』所言皆是此理。夫異形之物，固不能相知矣。然同形之物，如人類等，以環境之異，亦可各不相知。齊物論所謂「自彼則不見，自知則知之，」是也。（二）限於『小。』『小』者，即人類地位之『小。』秋水謂中國之在海內，已似稊米之在大倉；人比萬物，又似豪末之在馬體；是以小如豪末之人，其不足以知大倉之大也明矣。逍遙遊謂蜩與學鳩不知鵬之大，而笑其直上九萬里而圖南，亦即此理。逍遙遊，『小知不及大知。』夫小知固不及大知矣，然大知與小知，不過百步與五十步之差，其同限於「小，」而不能相知，則一。此莊子之意也。(三)

限於「時。」萬物所生各不相同，故此時不知彼時，短時不知長時。逍遙遊，「朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋。」秋水，「夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」皆同此理。逍遙遊「小年不及大年。」夫小年固不及大年矣，然大年與小年，不過百步與五十步之差，其同限於「時，」而不能相知，則一。此意與上「小知不及大知，」同也，(四)限於「地。」萬物所生之地各不相同，故此地不知彼地，小地不知大地。秋水，「井鼃不可以語於海者，拘於虛也。」卽其例證。

由此觀之，可知人類所謂「我」者，極有限；「我」以外之「物」極無限。人類如以有限之「我，」去追求無限之「物，」其結果非特無所得，且將危及其身，而使之困疲短折。故齊物論云，「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，薾然疲役而不知其所歸，可不哀邪？」養生主云，「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已！」秋水云，「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時；以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也！」

人類囿於以上四限，故對於客觀事物無法可知。世俗之所謂知，純爲主觀，決非其眞。莊子以爲此種主觀，有「物」「俗」「差」「功」「趣」等不同。故秋水云，「以「物」觀之，自貴而相賤。以「俗」觀之，貴賤不在己。以「差」觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。……以「功」觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。……以「趣」觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」儒墨是非所以終身不決，卽因有「趣」之一種主觀。故齊物論云，「彼亦一是非，此亦

一是非」「以是其所非而非其所是。」

夫萬物既爲絕對神祕，非人可知矣。然人究無知邪？莊子以爲人於積極方面，於萬物本質，固絕對不知；但於消極方面，能知其不知而有自知之明者，則此種自知，可謂「眞知」；具有此知之人，可謂「眞人。」故大宗師云，「且有眞人，而後有眞知。」此種「眞人，」又名「大聖，」乃萬世不能輕易一見者。故齊物論云，「萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。」

「眞知」之用，第一步可使人止於「不知，」安於「不知。」故齊物論云，「夫大道不稱，大辯不言。……道昭而不道，言辯而不及。……故知止其所不知，至矣。」知北遊云，「不知，深矣；知之，淺矣；弗知，內矣；知之，外矣。」第二步可使人進而根本絕知。德充符，「聖人不謀，惡用知。」馬蹄，「同乎無知，其德不離。」在宥，「多知爲敗。」刻意，「去知與故，循天之理。」此皆莊子絕知之意也。

第二　帝道與臣道

帝道本與聖道相同，所不同者，一則在位，一則在野而已。茲但述其政治部份，其關於個人修養者，當於聖道另言之。帝道又與臣道互明，故此將臣道併言之焉。

帝王政治基礎，全以天道爲根據。是故爲帝王者，應先明天道而通之。故在宥云，「不明於天者，不純於德；不通

於道者，無自而可。」天道云，「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主。」又云，「是故古之明大道者，先明天。」

天道爲政治所根據者，有以下三要點：第一，天道含有一種極大之動力，其職專任指揮與支配；萬物之職，專在照其所指揮與支配者而行動。第二，天道含有必然性，萬物之行動，全是「天機之所動，」絲毫改變不得。第三，天道含有變動性，一切萬物，全在「無動而不變，無時而不移」中演進者。

莊子根據第一要點，即產生一種君臣分工之觀念。以爲君者無爲而居上，其職但司機要，於重臣實行其指揮與支配；臣者，有爲而居下，其職爲管理一切民事，而受君之指揮與支配，故在宥云，「有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」天地云，「以道觀能，而天下之官治。」天道云，「上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。」又云，「本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。」

君必「無爲，」臣必「有爲，」只是一種分工上必然之關係。蓋君如「有爲，」而直接去理民務，則必無閒暇再司機要之事；臣如「無爲，」而不事事，是爲下侵上職，亦非臣下之所當爲也。故天道云，「無爲也，則任事者責矣。」又云，「無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則爲天下用而不足；故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道，則不主。」

郭象於此種君臣分工之關係，亦頗能得莊子之眞。其注天道曰，「主人無爲於親事，而有爲於用臣。臣能親事，

主能用臣。……各當其能，則天理自然，非有爲也。若乃主代臣事，則非主矣；臣秉主用，則非臣矣，故各司其任，則上下咸得，而無爲之理至矣。』又曰，『夫在上者，患於不能無爲，而代人臣之所司，使咎繇不得行其明斷，后稷不得施其播殖，則羣才失其任，而主人困於役矣。故冕旒垂目而付之天下，天下皆得其自爲，斯乃無爲而無不爲者也。故上下皆無爲矣。但上之無爲則用下，下之無爲則自用也。』

由此觀之，莊子所言『無爲，』乃謂帝王辦事，以簡約執要爲主，非謂對於民事拱默不爲；此對臣下之『有爲』而言，非對人民事務而言也。此意唯古人史公談及班固知之，故審史記載史公談論道家要指云，『道家使人精神專一。……指約而易操，事少而功多。……至於大道之要，去健羨。……虛者，道之常也；因者，君之綱也。羣臣並至，使各自明也。』『自明』者，即羣臣責任各自分明之意，天道所謂『無爲也，則任事者責』也。史公談所謂『去健羨，』所謂『虛，』皆即道家所謂『無爲。』其用，可『使人精神專一，』『指約而易操；』其目的，可得『事少而功多』之效；其法，以一切民事付之羣臣，使『羣臣並至，使各自明』故『無爲』之道，乃爲『君之綱，』而君必『因』之也。班固藝文志云，『道家者流，……秉要執本，淸虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。』班固『秉要執本』四字，可謂括盡道家『無爲』之義，最爲得要，所以許爲『君人南面之術』也。

道家『無爲』二字，幾盡爲後人所誤解。如梁任公云，『釋以俗語，則曰「別要管他；」文言之，則曰「無爲」』先秦政治思想史一百七十四面最足代表後來一班普通人對於『無爲』之解釋，此則由於不能好學深思之過也。其實

「無爲」二字，並非道家之專名，孔子亦曾言過，且用以贊舜。論語衛靈公，「子曰，「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉，恭己正南面而已矣。」」夫「己」之所以「恭」，「南面」之所以「正，」此種功夫，蓋非秉於「秉要執本」而得臣治者，固不能至也。

「秉要執本」何以獨爲「君人南面之術？」蓋當時人民生活，全爲以家庭爲單位之自足自給。家與家間，以經濟利益不相關聯之故，並無若何組織，亦無若何往來。物質要求，異常簡單。即需交易，亦屬有限。在此種經濟狀況下，人民除與官吏發生少許接觸外，與人君不起任何關係。其最感痛苦者，即爲人君之多欲或好戰，則不得不取民之利以自利，偽民之生以侵敵，此皆人君有爲多事之惡果也。故在人民看來，一國之中，只要有一不害人民，能御臣下之人君，坐在朝上垂拱而治，便是最好之君。此外，無復他求。「秉要執本」即爲人君所以御臣之要道。由此，可知老莊提倡無爲之治，實亦當時政治狀況與經濟背景所迫而成，並非完全個人理想也。

帝王所執之要，大概有二：（一）明尊卑先後之道，而自居尊先之地位，保持絕大之權力，以爲臣下之統制。（二）明大道之序，而自守其最要之天道，以爲應付臣下及一切之原則；其次要者，如道德，仁義，分守，形名，因任，原省，是非，賞罰等雜務，則使臣下任之。天道，『君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從；夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。』此前者之例也。又云，『是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原

省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之。」此後者之例也。

申不害據老莊「無爲」之旨，以爲人君御臣之術。韓非子定法篇，「今申不害言術。……術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也；此人主之所執也。」韓非子亦據老莊「無爲」之旨，以爲人君治國之要。揚權篇「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。……使鷄司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。……用一道以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。……君操其名，臣效其形。」二柄篇，「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰殺戮之謂刑，慶賞之謂德。」申不害所謂「殺生之柄，」韓非所謂「二柄，」卽老子三十六章所謂「國之利器，」皆老莊「無爲」之術也。史記老子韓非列傳言「申子之學本於黃老而主刑名。」又言「韓非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」其謂二人之學「本於黃老」者，皆就本於黃老「無爲」之點而言，故以二人與老子合傳。後世淺人見韓非與老子同傳，以爲不倫，夫豈足以知史公之意哉。

夫老莊申韓四者之政治目的，雖皆以「無爲」爲主，然其手段並不相同。老子重人君自己清靜爲化，莊子重君臣分工，申子重刑名之術，韓子重刑名法術。蓋時代愈後，則社會愈複雜難治。故四人之術，亦愈後愈嚴，愈後愈詳。於此正可見各個時代之反映。老子之術雖以「深遠」獨爲史公所許，要亦時代較前純樸使然也。

莊子根據第二要點，卽產生一種順民「常性」之觀念。所謂「常性」者，卽民性之表現，以爲天道所支配之

故，皆有其必然之常，絲毫增減不得，變更不得。故人臣之於人民，只能順其性之所必然，而不能以私意改造之。應帝王「順物自然而無容私焉，而天下治矣。」馬蹄「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。」此言民之「常性」不過爲「織而衣，耕而食」二者；故人臣「有爲」之努力，只能順其性之自然，決不容有何私意貿入其間；如此，則天下自治也。天下「百官……以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養民之理也。」此言以衣食爲主，蕃息畜藏爲意，老弱孤寡，皆有以養，乃民理之當然；故百官應順民理，而以上事爲常也。

莊子根據第三要點，即產生一種「應時而變」之觀念，以爲政治上一切制度設施當隨人民之變而與之俱變。秋水「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」此言萬物之生，無不變動也。人爲萬物之一，當亦常在變動中向前演進，故治政亦不得不應其需要隨之而變也。故天運云「故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶柤梨橘柚邪；其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。今取猨狙而衣以周公之服，彼必齕齧挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶猨狙之異乎周公也。」又云「仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，覯而多責。」

以上三種觀念，（一）君臣分工，（二）順民「常性」，（三）「應時而變」，即爲莊子政治之原則。實際政治有變，而此原則終不變也。

夫人君既以一切政務付之「有爲而累」之人臣矣，然則人臣所司之政務，其內容究爲如何乎；今述莊言以

明之。作者，「繇而不可不陳者，法也。遠而不可不居者，義也。親而不可不廣者，仁也。節而不可不積者，禮也。中而不可不高者，德也。」天道，「三軍五兵之運，德之末也。賞罰利害五刑之辟，教之末也。禮法度數形名比詳，治之末也。鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也。哭泣衰絰隆殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。」又云，「是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之。」天下，「以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，熏然慈仁，謂之君子。以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也。百官以此相齒，以事爲常。」吾人將以上所言，去其重複而歸納之，可得左列十條：

1. 德　三軍五兵之運屬之。
2. 教　賞罰利害五刑之辟屬之。
3. 治　禮法度數形名比詳屬之。
4. 樂　鐘鼓之音，羽旄之容屬之。
5. 哀　哭泣衰絰隆殺之服屬之。
6. 仁義
7. 分守

8. 因任
9. 原省
10. 是非

以上十事，卽十種之道，乃臣下所司，而爲臣下所當知者，此卽莊子所謂臣道，天下所謂『百官……以事爲常』也。臣道極繁複瑣碎，須由人君之領導統制，而後可若網在綱，有條不紊，萬事得其理。故曰，『此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。』『五末』指臣下繁瑣之事而言；『精神之運，心術之動，』指君上領導統制而言。謂臣下繁瑣之事，須君上精神上之領導統制，然後可辦得順手也。

莊子於書中攻擊儒家仁義禮法之處甚多，顧於臣道中又何以主張之，豈不自相矛盾。蓋莊子所攻擊者，乃儒家一成不變之道；而自己所主張者，爲『應時而變』之道也。此爲莊子勝過儒家處，亦爲後人所最不瞭解之處也。

莊子以爲政治之發生，起於實際需要上之必然；而政治須由帝王之統治，亦起於實際需要上之必然。在宥，『賤而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不爲者，事也。』此言政治之發生，起於實際需要上之必然也。又云，『故聖人觀於天而不助，……接於事而不辭，……因於物而不去。物者，莫足爲也，而不可不爲。』此言政治須由帝王之統治，亦起於實際需要上之必然也。

政治之原則，係爲實際政治之運用與指揮；而實際政治之極則，不過欲達到『聖治』或『太平』之境。天地，

『官施而不失其宜；拔舉而不失其能；畢見其情事，而行其所爲；行言自爲，而天下化；手撓顧指，四方之民莫不俱至。此之謂聖治。』天道『愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。……此之謂太平，治之至也。』據上所引，可知要達到『聖治』或『太平』之境，至少應做到以下五事：（一）貴者在貴者之位，賤者在賤者之位；各分其能，各盡其職；所謂『貴賤履位，……必分其能，必由其名』也。（二）大小各官，於其自己範圍之內，應有全權與自由，俾其所爲之事，可得完全發展；所謂『畢見其情事，而行其所爲』也。（三）某人做何官，辦何事，必合其才，稱其能；所謂『拔舉而不失其能』也。（四）官之一切設施，必因時制宜，處處要顧及人民之需要；所謂『官施而不失其宜，……四方之民莫不俱至』也。（五）民之智與愚者，賢與不肖者，應各按其能，爲之分級，務使人人有事可做；所謂『愚知處宜，……仁賢不肖襲情』也。

政治最後之目的，只是要達到：（一）『甘其食，』（二）『美其服，』（三）『樂其俗，』（四）『安其居，』以上皆見馬蹄（五）『老弱孤寡……皆有以養。』天下

荀子解蔽篇評莊子之學曰，『莊子蔽於天而不知人。』『天』謂『天道；』『人』謂社會上實際之人道，蓋兼『帝道』與『臣道』而言之。然王霸篇曰，『故治國有道，人主有職。若夫貫日而治詳，一日而曲列之，是所使夫百吏官人爲也，不足以是傷游玩安燕之樂。若一夫論相以兼率之，使臣下百吏，莫不宿道鄉方而務；是夫人主之職也。若是則一天下，名配堯禹。人主者守至約而詳，事至佚而功。垂衣裳不下簟席之上，而海內之人莫不願得以爲帝

王夫是之謂至約，樂莫大焉。人主者，以官人爲能者也。匹夫者，以自能爲能者也。人主得使人爲之。匹夫則無所移之。百畝一守，事業窮，無所移之也。今以一人兼聽天下，日有餘而治不足者，使人爲之也。……農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而已。」其曰「人主之職」在「使臣下百吏莫不宿道鄉方而務，」即莊子「用天下」（天道）之義；其曰「守至約而詳，事至佚而功，」即「要在於主詳在於臣」（天道）之義；曰「垂衣裳不下簟席之上，」曰「天子共己，」（楊注，「共讀爲拱」）即「無爲」（天道）之義。其言人主治國之術，固與莊子相合，而謂其「不知人」者，何哉？

天道之義，前惟老子稍稍言及。顧其詞隱微恍惚，後人又莫得而測。至關於實際之人道，則各家言者極多。天道爲人道之根據，不明天道者，不能談人道。然世人多知人道，不知天道。故莊子特詳天道而略人道也。莊子述人道，以欲簡略之故，只偶於字裏行間流露一二；因此，其所述之人道，往往不復爲讀者所注意。是荀子謂其「不知人」者，豈以莊子所言人道，過於簡略故歟？

末後，莊子於帝道尙有一重要之意見，因顧忌時諱，未能明白表示，但吾人可就其字裏行間推知之者，即：（一）當時周天子及各國侯王所行之道，皆未能與莊子所謂帝道相合，故彼等實無資格勝任；（二）爲天子或侯王者，須道德程度絕高之聖人，方可充任。但彼等無資格勝任者，如何可使下臺？彼等有道德可充任者，又如何可使上臺？莊子關於此種事實上之解決，則並未言及也。

第三　聖道

聖道者，謂聖人處下之道也。聖人處下之道，亦以天道爲根據。天道爲偶然的，盲目的，被動的，必然的，故個人在歷史中的位置，亦爲偶然的，盲目的，被動的，必然的，並無若何價值可言也。

莊子以爲人類歷史，猶數千萬尺高山上下垂之大瀑布，故去新來，毫不停留，日夜奔騰，終古不息。正秋水所謂「無動而不變，無時而不移。」吾人遠望之，不見無數接連之急流，只見一條極大極長之瀑布永在垂着，此即歷史之眞相。若個人在歷史中，其地位不過等於無數急流中之一滴，何足道哉！

今再譬之，天道猶今搖航空獎券之大銅球，個人猶代表各號獎券之小球。個人之生，即某號忽被偶然搖出；其生之或貧或富，或壽或夭，即某號偶中大獎，某號偶中小獎，某號偶或無獎；而各個小球，均無所知也。故個人在歷史中之位置，如小球然，完全是偶然的，盲目的，被動的，必然的；其自身固無目的，無計劃，無意志，無選擇，無自由；總之，並一切而無之也。此種狀態，亦正庚桑楚所謂『儵然而往，侗然而來；』刻意所謂『其生若浮，其死若休』也。

莊子根據以上理論，即產生下列五種結果：（一）隨世，（二）隨化，（三）安命，（四）無情，（五）內心最高之修養。茲分論之。

一　隨世　隨世者，乃個人對於一切世事，毫無成見，毫無主張；既不贊成，又不反對；只是隨隨便便，得過且過

之謂也。老子四章，「和其光，同其塵。」其處世態度，蓋與此同。胡適云，「莊子的哲學，總而言之只是一個出世主義。」其實莊子既非出世，亦非入世，只是隨世而已。人間世，「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖；達之入於無疵。」此乃莊子隨世主義之祕訣也。莊子用此主義解決處世之問題。

二　隨化　物之生，天道之化也；其死，亦天道之化也。天道以物爲人爲馬，化也；以人爲鼠肝，爲蟲臂，亦化也。生爲形體轉變之成功，死爲形體轉變之過渡。萬物有轉變而無生死，是即老子三十三章所謂「死而不亡者壽」也。夫物之化與不化，化爲此物或彼物，既非物所能過問；故聖人於生死之間，自當一切隨天所化，而無所用心也。大宗師，「若人之形者，萬化而未始有極也。」又云，「孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後。若化爲物，以待其所不知之化已乎。且方將化，惡知不化哉；方將不化，惡知已化哉。」知北遊，「生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。」此皆聖人隨化之義也。聖人生死，一切隨天所化，故聖人態度，只是養生主所謂「依乎天理，……因其固然，……安時而處順，哀樂不能入。」莊子用此解決生死之問題。

三　安命　德充符，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，飢渴，寒暑，是事之變，命之行也。」又云，「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」此言人事之順逆禍福，皆爲命之流行；雖有大力，亦莫之奈何；故聖人唯有安之。莊子用此解決人事之問題。

四　無情　天道有必然性。一切萬物皆受此必然性之支配，不以人之好惡而有所增減，有所改變。故人如感情用事於外界之物，非特無絲毫影響其結果，反苦自己。此莊子所以主張無情也。德充符，「有人之形，無人之情，有人之形，故羣於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也。謷乎大哉！獨成其天。」惠子謂莊子曰，「人故無情乎？」莊子曰「然。」惠子曰，「人而無情，何以謂之人？」莊子曰，「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人。」惠子曰，「既謂之人，惡得無情？」莊子曰，「是非吾所謂情也。吾所謂無情者。言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」」此莊子自言無情之義。然無情者，非徒平時槁木死灰之謂，必外臨大變而內仍不失其常者，方可當之。逍遙遊，「之人也，物莫之傷。大浸，稽天而不溺；大旱，金石流，土山焦，而不熱。」「不溺」「不熱」皆外臨大變而內心仍能卓然不爲所變之謂，極言無情之至也。齊物論，「至人神矣！大澤焚，而不能熱；河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海，而不能驚。」「不能熱」「不能寒」「不能驚」，亦皆外臨大變而內心仍能卓然不爲所變之謂，極言無情之至也。以此而言無情，則無情實含有大勇之義；此種大勇，唯至人或聖人有之，常人無有也。故秋水云，「知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。」

又無情者，非無智之謂。蓋至人在遇一切事變之初，亦應先有一種理智上之考察，並非瞎撞瞎碰，全受運命之宰割也。秋水，「知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。」田子方，「吾以其來不可卻也，其去

不可止也。吾以爲得失之非我也，而無憂色而已矣。』此言火之熱，水之溺，寒暑之迫，禽獸之噬，生之來，死之去，得失之遇，凡此種種雖皆有其必然性，然至人於此必先用理智考察一翻，其間有可避者，有不可避者。可避則避之，不可避則安然受之。故至人只有利害上之去就，並無感情上之好惡也。

庚桑楚，『古之眞人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏羲黃帝不得友。生死亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎。若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊。』至人不變之程度，如能做到此種地步，方可算得無情之至。莊子用此解決事變之問題。

五　內心最高之修養　萬物得天道之化以生。故天道者，即萬有之源，亦即吾人所生之根也。夫大道雖不可見，不可聞；然宇宙間一切現象見於吾人之前者，無一非天道之表現也。莊子以爲聖人之精神，應與天道相親，相遊；或與天道爲一，或將其精神寄託於天道之中。此種功夫，如臻最後地步，竟可將其意識完全消滅淨盡，而成爲一種寂滅狀態。如此，方達內心最高之修養也。逍遙遊，『若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。』又云，『乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。』皆言聖人之精神，與天道相親相遊也。逍遙遊，『之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一。』齊物論，『天地與我並生，而萬物與我爲一。』大宗師，『其一，與天爲徒。』皆言聖人之精神，與天道爲一也。齊物論，『南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，答焉似喪其耦。顏成子遊立侍乎前，曰，「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰，「偃。不亦善乎，而問之也。今者吾喪我，汝知之乎？」』

人間世，「若一志。無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」大宗師，「墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」天地，「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天。」達生，「予獨不聞夫至人之自行邪，忘其肝膽，遺其耳目。」知北遊，「予能有無矣，而未能無無也。」凡以上所謂「喪其耦，」「喪我，」「心齋，」「坐忘，」「忘己，」「忘其肝膽，」「無無，」總而言之，無非將人之意識完全消滅淨盡而人於一切寂滅之狀態也。聖人之修養功夫，如能至此境界，至矣，盡矣，不可以加矣。

莊子以爲一切事物皆屬必然，而爲人所無可奈何。唯此種寂滅境界，聖人可以修養得之，此乃聖人最後之歸宿也。

丙　莊子思想與其他之關係

第一　莊子與老子

史記老子列傳，「莊子者，……其學無所不闚，然其要本歸於老子之言。……作漁父盜跖胠篋，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。」據此，可知莊子之學實出於老子；二人之關係，自極密切也。此種關係，吾人可自三方面證明之。

（一）莊子於老子推崇備至，除老子外，無第二人可與相比。山木，「昔吾聞之大成之人曰，「自伐者無功，功成者墮，名成者虧。」孰能去功與名而還與衆人？」此卽老子九章「功遂，身退，天之道；」二十二章「不自伐，故有功；」二十九章「爲者敗之，執者失之」之誼也。田子方，「古之眞人，……其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊，充滿天地，既以與人，己愈有。」此卽八十一章「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」之誼也，天下，「關尹老聃乎！古之博大眞人哉！」莊子一則稱老子爲「大成之人，」再則爲「古之眞人，」三則爲「古之博大眞人；」其於老子推崇，可謂至矣。其證一也。

（二）莊子書中引用老子之文極多，且獨於老子如此，其他古書均不引用。齊物論，「可已行信，而不見其形；

有情而無形。」大宗師，「夫道，有情有信；無爲無形。」此卽二十一章「道之爲物，……其中有精，其精甚眞，其中有信」之誼也。齊物論，「有始也者。」此卽一章「無名，天地之始」之誼也。又「有有也者，有無也者。」此卽四十章「天下萬物生於有有生於無」之誼也。又「大仁不仁。」此卽五章「天地不仁，以萬物爲芻狗」之誼也。又「大辯不言。」此卽五十六章「知者不言，」八十一章「辯者不善」之誼也。又「道昭而不道。」此卽一章「道可道，非常道」之誼也。大宗師，「夫道……可傳而不可受，可得而不可見。」此卽十四章「視之不見名曰夷」之誼也。又「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」此卽二十五章「有物混成，先天地生」之誼也。又「整萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁。」此卽五章「天地不仁，以萬物爲芻狗」之誼也。應帝王「明王之治，……化貸萬物，而民弗恃。」此卽十章「愛民治國，能無知乎；……生而不有，爲而不恃」之誼也。馬蹄，「道德不廢，安取仁義。」此卽十八章「大道廢，有仁義」之誼也。又「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。……含哺而熙，鼓腹而遊。」此卽八十章「甘其食美其服」之誼也。胠篋，「世俗所謂知者，有不爲大盜積者乎。」此卽十八章「慧智出，有大僞」之誼也。又「聖人生而大盜起。……聖人已死，則大盜不起。……絕聖棄智，大盜乃止。」在宥，「故曰，「絕聖棄知而天下大治。」」此卽十九章「絕聖棄智，民利百倍；……絕巧棄利，盜賊無有」之誼也。胠篋，「故曰，「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」」此卽三十六章「魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人」之文也。又「故曰，「大巧若拙。」」此卽四十五章「大巧若拙」之文也。又「民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國

相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。」此即八十章「使人復結繩而用之；甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」之文也。在宥「故貴以身於爲天下，則可以託天下。」此即十三章「故貴以身爲天下，若可寄天下」之文也。又「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。」此即二十一章「道之爲物，惟恍惟惚」之誼也。天地「故曰「古之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。」」此即五十七章「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」之誼也。又「冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。」此即二十一章「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」之誼也。又「泰初有無無，有無名；一之所起，有一而未形。」此即一章「無名，天地之始，」四十二章「道生一」之誼也。又「是謂玄德。」此即十章「是謂元德」之文也。又「至德之世，不尚賢。」此即三章「不尚賢，使民不爭」之誼也。天道「則知者不言，言者不知。」知北遊「夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。」此即二章「是以聖人處無爲之事，行不言之教；」五十六章「知者不言，言者不知」之文也。至樂「至樂無樂。」此即三十九章「故致數輿無輿」之誼也。又「天無爲以之清，地無爲以之寧。」此即三十九章「天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發」之誼也。又「芒乎芴乎，而無從出乎；芴乎芒乎，而無有象乎。」此即二十一章「惚兮恍兮！其中有象；恍兮惚兮！其中有物」之誼也。又「萬物職職，皆從無爲殖。」此即四十章「天下萬物生於有，有生於無」之誼也。又「天地無爲也，而無不爲也。」此即四十八章「無爲而無不爲」之誼也。達生「是謂爲而不恃，長而不宰。」此即十章「爲而不恃，長而不宰」之文

也。山木，「其民愚而朴，少私而寡欲。」此即十九章「見素抱樸，少私寡欲」之誼也。又「昔吾聞之大成之人曰，「自伐者無功，功成者墮，名成者虧。」孰能去功與名而還與衆人？」此即九章「功遂，身退，天之道；」二十二章「不自伐，故有功；」二十九章「爲者敗之」之誼也。田子方，「既以與人，己愈有。」此即八十一章「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」之誼也。知北遊，「故曰，「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華，而亂之首也。」」此即三十八章「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；夫禮者忠信之薄，而亂之首；前識者道之華，而愚之始」之文也。又「故曰，「爲道者日損，損之又損之以至於無爲，無爲而無不爲也。」」此即四十八章「爲道日損，損之又損以至於無爲，無爲而無不爲」之文也。又「不知，深矣；知之，淺矣。」此即八十一章「知者不博，博者不知」之誼也。又「終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。」此即十四章「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」之誼也。庚桑楚，「全汝形，抱汝生，勿使汝思慮營營。……衞生之經，能抱一乎，能勿失乎。……能兒子乎，」此即十章「載營魄抱一，能無離乎；專氣致柔，能嬰兒乎」之誼也。又「兒子終日嘷而嗌不嗄，和之至也。終日握而手不掜，共其德也。」此即五十五章「含德之厚，比於赤子；……骨弱筋柔而握固；……終日號而不嗄，和之至也」之誼也。又「學者學其所不能學也。」此即六十四章「學不學，復衆人之所過」之誼也。又「至仁無親。」此即五章「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗」之誼也。徐無鬼，「故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和以順天下，此謂眞人。」此即五十六章「故不可得而親，不可得而疏，……故爲天下貴」之

誼也。則陽，「道之爲名，所假而行。」此卽二十五章「有物混成，……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」之誼也。外物，「大白若辱，盛德若不足。」此卽四十一章「大白若辱，廣德若不足」之文也。讓王，「唯無以天下爲者，可以託天下也。」此卽十三章「愛以身爲天下，若可託天下」之誼也。天下，「以本爲精，以物爲粗。」此卽二十一章「道之爲物，……其中有精」之誼也。又「以物爲粗。」此卽十二章「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」之誼也。又「以有積爲不足。」此卽二十二章「少則得，多則惑；」八十一章「聖人不積」之誼也。又「澹然獨與神明居。」此卽二十章「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；……我獨悶悶，澹兮其若海，飂兮若無止；」七十章「是以聖人被褐懷玉」之誼也。又「建之以常無有，」此卽三十七章「道常無爲而無不爲」之誼也。又「主之以太一。」此卽三十九章「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞」之誼也。又「以濡弱謙下爲表。」此卽三十六章「柔弱勝剛強；」六十八章「善戰者不怒；」六十九章「故抗兵相加，哀者勝矣；」七十三章「勇於不敢則活；」七十六章「柔弱者生之徒；」七十八章「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」之誼也。又「以空虛不毀萬物爲實。」此卽十章「三十輻共一轂，當其無，有車之用；埏埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用；」十五章「保此道者不欲盈；」十六章「致虛極；」二十章「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；」四十五章「大盈若沖，其用不窮；」四十八章「爲道日損；」五十七章「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自

樸；」六十章「治大國若烹小鮮，……聖人亦不傷人」之誼也。又「老聃曰，「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。」」此卽二十八章「知其雄，守其雌，爲天下谿；……知其白，守其黑，爲天下式；……知其榮，守其辱，爲天下谷」之文也。又「人皆取先，己獨取後。」此卽七章「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」之誼也。又「受天下之垢」此卽七十八章「受國之垢，是謂社稷主」之誼也。又「人皆取實，己獨取虛。」此卽四章「道沖而用之或不盈」五章「虛而不屈」；十九章「見素抱樸，少私寡欲」之誼也。又「無藏也故有餘，巋然而有餘。」此卽八十一章「聖人不積，既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」之誼也。又「其行身也，徐而不費。」此卽五十九章「治人事天莫若嗇」；六十四章「以輔萬物之自然而不敢爲」；七十三章「天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀」之誼也。又「無爲也而笑巧。」此卽二章「是以聖人處無爲之事」；二十九章「爲者敗之，執者失之」；五十七章「人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有」之誼也。又「人皆求福，己獨曲全。」此卽二十二章「曲則全」之誼也。又「苟免於咎。」此卽九章「富貴而驕，自遺其咎」；四十四章「知足不辱，知止不殆，可以長久」；四十六章「咎莫大於欲得，故知足之足常足矣」之誼也。又「以深爲根。」此卽十五章「古之善爲士者，微妙元通，深不可識」；五十九章「有國之母，可以長久，是謂深根固柢，長生久視之道」；六十四章「爲之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下」之誼也。又「以約爲紀。」此卽二十九章「是以聖人去甚，去奢，去泰」之誼也。又「堅則毀矣，銳則挫矣。」此卽九章「揣而梲之，不可長保；」三

十六章「柔弱勝剛強;」四十三章「天下之至柔,馳騁天下之至堅;」七十六章「故堅強者死之徒」之誼也。又「常寬容於物,不削於人。」此即十六章「知常容,容乃公;」四十九章「聖人無常心,以百姓心爲心,善者吾善之,不善者吾亦善之,德善;信者吾信之,不信者吾亦信之,德信」七十九章「是以聖人執左契,而不責於人;」八十一章「既以爲人,己愈有;既以與人,己愈多」之誼也。其證二也。

(三)莊子思想,幾全以老子爲根據。莊子分道爲天道,帝道,聖道,與臣道四種,皆可於老子見之。老子九章,「功遂身退,天之道。」四十七章「不闚牖,見天道。」七十三章「天之道,不爭而善勝。」七十七章「天之道,其猶張弓與。……天之道,損有餘而補不足。」七十九章「天道無親,常與善人。」八十一章「天之道,利而不害。」此皆莊子天道之根據也。二十五章「故道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王居其一焉。」二十六章「奈何萬乘之主,而以身輕天下。」三十二章「道常無名,樸雖小,天下莫能臣也。侯王若能守之,萬物將自賓。」三十九章「侯王得一以爲天下貞。」四十二章「人之所惡,唯孤寡不穀,而王公以爲稱。」此皆莊子帝道之根據也。七十章「是以聖人被褐懷玉。」七十一章「聖人不病。」七十二章「是以聖人自知,不自見;自愛,不自貴。」八十一章「聖人不積。既以爲人,己愈有;既以與人,己愈多。……聖人之道,爲而不爭。」此皆莊子聖道之根據也。三十章「以道佐人主者,不以兵強天下。」三十一章「君子居則貴左,用兵則貴右。……偏將軍居左,上將軍居右。……殺人之衆,以哀悲泣之;戰勝,以喪禮處之。」此皆莊子臣道之根據也。老子文字,最詳帝道,次天道,又次聖道,至於臣道則幾付闕如。莊子

最詳天道，次帝道，又次聖道，至於臣道則語焉不詳。蓋莊子以天道難明，故特多闡發。至以天道爲一切之基礎，則二人同也。

莊子謂天道之本體，係超然絕對，決非他物所可比擬。此卽老子一章「無名，天地之始；」二十五章「有物混成；……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」之誼也。又謂天道之作用，含有一種原動力，藉以創造一切。此卽三十四章「大道氾兮其可左右，萬物恃之而生而不辭；」三十九章「昔之得一者，天得一以淸，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞；」四十章「天下萬物生於有，有生於無；」四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物；」五十一章「道生之」之誼也。又謂天道之特點，有普遍，偉大，必然，萬異，萬同，均調，神祕等不同，亦皆取諸老子。二十五章「周行而不殆，可以爲天下母。」三十二章「譬道之在天下，猶川谷之於江海。」三十四章「大道氾兮其可左右。」三十九章「昔之得一者，天得一以淸，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」此皆老子言天道之普遍也。二十五章「故道大。」三十四章「萬物歸焉而不爲主，可名爲大；以其終不自爲大，故能成其大。」此皆老子言天道之偉大也。五十一章「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」六十四章「以輔萬物之自然而不敢爲。」七十三章「天之道，不爭而善勝，不召而自來，繟然而善謀。」七十七章「天之道，損有餘而補不足。」七十九章「天道無親，常與善人。」八十一章「天之道，利而不害。」此皆老子言天道之必然也。一章「出而異名。」十六章「夫物芸芸。」此皆老子言天道之萬異也。一章，

「此兩者同，……同謂之元。」十六章，「各復歸其根。」五十六章，「是謂元同。」此皆老子言天道之萬同也。三十二章，「天地相合以降甘露民莫之令而自均。」此老子言天道之均調也。一章，「元之又元，衆妙之門。」十四章，「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。」二十一章，「道之爲物惟恍惟惚。」此皆老子言天道之神祕也。又謂帝王之道，以無爲簡約，秉虛執要爲主，亦取諸老子。二章，「是以聖人處無爲之事。」十章，「愛民治國，……能無爲乎。」二十九章，「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也。爲者敗之。」五十九章，「治人事天莫若嗇。」六十章，「治大國若烹小鮮。」此皆老子言帝王無爲之治也。又謂聖人之道，一曰隨世，二曰隨化，三曰安命，四曰無情，五曰內心最高之修養，此亦取諸老子，五十六章，「和其光，同其塵。」此老子言聖人之隨世也。十六章，「夫物芸芸各復歸其根，」三十三章，「死而不亡者壽。」四十章，「天下萬物生於有，有生於無。」此老子言聖人之隨化也。十六章，「歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」此老子言聖人之安命也。五十章，「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。」五十五章，「含德之厚，比於赤子；蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。」此老子言聖人之無情也。五十六章，「塞其兌，閉其門。」此老子言聖人最高之修養也。其證三也。

盜跖，「仲尼墨翟窮爲匹夫。今謂宰相曰，「子行如仲尼墨翟，」則變容易色稱不足者，士誠貴也。」此可知當時一般人對於孔墨之尊貴，而孔墨對於一般人之影響，亦可於此知之。莊子雖宗老子，顧於孔墨之影響，亦不能全無關係也。莊子評墨子，許其意而非其行，已詳天下，可不贅。茲言莊子與孔子。

漁父，「客曰，「孔氏者，何治也？」子路未應。子貢對曰，「孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫；上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下，此孔氏之所治也。」」是孔子之所治，如忠信，仁義，禮樂，人倫等，全爲臣道之事。以此觀點衡之孔子，則孔子者，不過爲臣道中之模範人物，正漁父所謂「侯王之佐」也。莊子於在宥，亦言「法，」言「義，」言「仁，」言「禮，」言「德；」於天道，又言「三軍五兵之運，」言「賞罰利害五刑之辟，」言「禮法度數形名比詳，」言「鐘鼓之音，羽旄之容，」言「哭泣衰絰隆殺之服。」此於孔子之道，並不相背。可證莊子所言臣道，總有一部本之孔子也。

天下，「以道爲門，兆於變化，謂之聖人。（兼包帝王在內）……以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。」（君子卽儒家）莊子以儒家地位次於聖人（此聖人卽莊子所稱之至人，與後世稱孔子爲聖人之聖人不同。）與帝王之下，可證莊子對於儒家之重視，而認儒家所謂『仁』「義」「禮」「樂」於治國化民上亦有相當之效用。史記謂「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。」莊子亦學老子者，固未嘗絀儒學，且與以相當之地位。是可知老儒相絀，乃出於後世之俗學，在當初並不然也。（莊子在其他文中，常有譏刺儒家之語，是

乃寓言，不足爲憑。）

唯孔子重臣道而輕君道，莊子則重君道而輕臣道；換言之，孔子以政治重心寄之人臣，莊子以政治重心寄之人君；此其大別也。

第三　莊子與宋子

逍遙遊，『而宋榮子猶然笑之。』天下，『宋銒尹文聞其風而悅之。』劉師培云，『榮子卽銒。……月令「腐草爲螢，」呂紀作爲「蚈，」是其比。』馬敍倫云，『宋銒又卽孟子之宋牼。「榮」「銒」「牼」聲同「耕」類。』錫昌按在荀子漢書又稱爲宋子，韓非子又稱爲宋榮。是宋榮子，宋銒，宋牼，宋子，宋榮均一人也。宋牼見告子下；宋子見天論篇；正論篇，解蔽篇及藝文志；宋榮見顯學。玆稱宋子，以與他子相並。

宋子學說詳於天下，散見諸子。其與莊子有關者，約有五事：

（一）天下，『不飾於物，……人我之養畢足而止，……不以身假物；』謂不求美於物質，不以身假於物質，務使人我之養畢足而止；換言之，卽人不應多費心力於物質以求華美舒適，只求人我之養畢足而止也。此種簡單生活之滿足，原爲道家共有精神，故爲莊子所同，無待贅言。如逍遙遊云，『鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。』郭注，『性各有極，苟足其極，則餘天下之財也。』卽爲此種精神之表現。藝文志有宋子十八篇；注云，『孫卿道

宋子，其言黃老意。」謂其有黃老意者，蓋即指此種精神而言與！

（二）天下，「接萬物以別宥爲始。」說文，「別，分解也。」引伸爲離去之義。「宥」假爲「囿」。說文，「囿，苑有垣也。」引伸之，凡有所隔蔽而不能全見者曰囿。呂氏春秋去宥篇「夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑。……故凡人必別宥，然後知。別宥，則能全其天矣。」是「宥」乃指各人智識上有所隔蔽而言，「別宥」之義，蓋與荀子「解蔽」，呂氏春秋「去宥」，並同。「接萬物以別宥爲始」者，謂欲接近萬物而識其眞相，須以去蔽爲始也。尸子廣澤篇「料子貴別宥」，可見「別宥」乃古人求知之一種方法，或即爲宋子所創，故荀子據之而作解蔽篇，呂氏春秋據之而作去宥篇。徐無鬼，「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌誶之事則不樂；皆囿於物者也。……有暖姝者，有濡需者，有卷婁者。所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也。自以爲足矣，而未知未始有物也，是以謂暖姝者也。濡需者，豕蝨是也。擇疏鬣，自以廣宮大囿。」莊子作「囿」，乃用正字；所言與「別宥」之說全合，蓋亦得之宋子與？

（三）逍遙遊，「舉世而非之而不加沮，」此即天下所謂「上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。」

（四）逍遙遊，「定乎內外之分，」此即天下所謂「以『禁攻寢兵』爲外，以『情欲寡淺』爲內」也。

（五）逍遙遊，「辯乎榮辱之竟，」此即天下所謂「見侮不辱」也。

莊子於後三者，雖許宋子「未數數然，」然認爲「猶有未樹。」以上皆逍遙遊語 蓋宋子志在「救世，」「願天

下之安寧，以活民命，」故「周行天下，上說下教，」「日夜不休；」以上皆天下語 而莊子於天下，獨重無爲，任其自然，
逍遙遊所謂「孰弊弊焉以天下爲事」也。

第四　莊子與彭蒙田駢愼到

天下，「公而不當，易而無私；決然無主，趣物而不兩；不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往：古之道術有在於
是者。彭蒙田駢愼到聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰天能覆之，而不能載之；地能載之，而不能覆之；大道能包之，而
不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。是故愼到棄知去己，而緣不得已；泠
汰於物，以爲道理。曰知不知，將薄知而後鄰傷之者也。謑髁無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎
拍輐斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，
若磨石之隧。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身
無譽。故曰：至於若無知之物而已，無用賢聖。夫塊不失道。豪桀相與笑之曰：愼到之道，非生人之行，而至死人之理，適
得怪焉。田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰，「古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。其風窢然，惡可而言。」
常反人，不見觀，而不免於鯇斷。其所謂道非道，而所言之韙不免於非。彭蒙田駢愼到不知道。雖然，槩乎皆嘗有聞者
也。」

據孟子荀卿列傳，「慎到，趙人，田駢，……齊人，……皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，……而田駢……皆有所論焉。」藝文志以田子二十五篇列道家，以慎子四十二篇列法家。可知田駢爲道家。慎到則由道歸法。彭蒙無可考。然據天下「田駢……學於彭蒙」之語推之，蓋彭蒙爲田駢之師，亦道家而隱於無名之流者也。

由此觀之，莊子與彭蒙田駢慎到實同爲道家。無論豪桀笑「慎到之道，非生人之行，而至死人之理；」無論莊子評「彭蒙田駢慎到不知道；」但彼三人既「槩乎皆嘗有聞，」總與莊子以若干道家上之影響，可斷言也。今舉證如左。

呂氏春秋不二篇，「陳駢貴齊。」尸子廣澤篇，「田子貴均。」「陳」「田」古通，田子即田駢，故陳駢亦即田駢。「貴齊」即「貴均，」蓋即天下田駢「齊萬物以爲首」之說也。何爲「齊萬物以爲首？」天下爲之解曰，「天能覆之而不能載之；地能載之，而不能覆之；大道能包之，而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：選則不偏，教則不至，道則無遺者矣。」莊子齊物論之一部，蓋據田駢「貴齊」之說而作。齊物論，「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」此即田駢「萬物皆有所可，有所不可」之理，可爲證也。

天運，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機械而不得已邪？」知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌。」蓋皆「慎到棄知去己，而緣不得已」

之說。『不得已』者，言自然之道有不得不然之勢，非人力所可變更；故慎到棄知去己，而緣不得已也。韓非子難勢篇引慎到云，『堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。』此乃慎到以自然之勢用之於人事之勢，蓋以道家之理用之於法。故慎到雖法而源於道也。

第五　莊子與政治

時當戰國，王道衰微，綱紀蕩然。強滅弱，大吞小。各國莫不以戰爭爲務，人君莫不以威勢自立。爲人臣者，以主上之喜怒不測，有時遭刑戮之懼。爲人民者以兵革不休，有父子離散之苦。是以政治混亂，道德滑絕。貪饕競進，詐僞並起。而莊子之生，適逢其時。

逍遙遊，『子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。』又云，『今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野；彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者。無所可用，安所困苦哉。』人間世『回聞衛君，其年壯，其行獨；輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣。』又云『若殆往而刑耳。……而彊以仁義繩墨之言，術暴人之前者，是以人惡有其美也。……若殆以不信厚

言，必死於暴人之前矣。且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身，以下傴拊人之民，以下拂其上者也；故其君因其修以擠之，是好名者也。』又云，『有人於此，其德天殺；與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。』又云，『鳳兮鳳兮！何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。……方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎！臨人以德。殆乎！殆乎！畫地而趨。』在宥，『今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也。』山木，『莊子衣大布而補之，正緳係履，而過魏王。魏王曰，「何先生之憊邪？」莊子曰，「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣敝履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿乎？其得柟梓豫章也，攬蔓其枝，而王長其間，雖羿蓬蒙不能眄睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼慄。此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖心，徵也夫！」』此皆莊子對於當時政治之觀察與說明也。

莊子所見之君，『其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉。……其德天殺，與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。』皆為桀紂之君。

莊子所見之臣，『中於機辟，死於罔罟。』『若殆往而刑耳。……必死於暴人之前矣。』皆為被殺之關龍逢與王子比干。

莊子所遇之時，『鳳兮鳳兮！何如德之衰也，來世不可待，往世不可追也。……方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫

之知載;禍重乎地,莫之知避。」「今世殊死者相枕也,桁楊者相推也,刑戮者相望也。」皆為極亂之世。

古者民分士農工商,莊子為士,士之目的本在作官。但莊子生在此時,認作官於朝,「處昏上亂相之間,」非特不能行其政策,且反有生命之危險。故寧「處窮閭阨巷困窘織屨,槁項黃馘;」(宋人曹商言莊子之生活,見列禦寇。)雖「家貧」(外物言莊子之境況。)至「衣敝履穿」(山木言莊子之境況。)而不悔。此非莊子不願行其道,乃莊子居於亂世之不得已,山木所謂「處勢不便,未足以逞其能」也。

莊子之逍遙遊,可謂全為當時政治與其生活之反動。莊子因「士有道德不能行,」(山木言莊子。)自與政治絕緣;而其個人生活雖藉「織屨」為生,然竟「槁項黃馘,」「衣敝履穿,」幾至無以自存。且既為士後,一時又不能改為其他專業之農工商以謀較高之生活。凡此皆可推見莊子之精神實在異常痛苦。夫人之精神,不洩於此,則洩於彼。故莊子最後不得已乃遁入逍遙之遊而將其一團無可發洩之意識化與天地萬物為一。自此,遂「覆墜而不反,火馳而不顧。」(外物)此正外物所謂「流遁之志,決絕之行,」非天下之至悲至慘者,決不出此。故逍遙遊非莊子之喜劇,乃莊子之悲劇也。

第六　莊子與辯派

孟子滕文公下,「世衰道微,邪說暴行有作。……聖王不作,諸侯放恣,處士橫議。」史記田敬仲完世家,「宣王

喜文學游說之士。自如騶衍淳于髡田駢接予愼到環淵之徒，七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」孔子世家「夫儒者……崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貸，不可以爲國。」又云，「孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉。身通六藝者，七十有二人。」時當戰國，諸學並起；道德殺亂，是非不一；遂成天下所謂「百家之學。」蓋此「百家之學」卽產生於齊稷下學士數百千人與孔子弟子三千人之中者也。「百家之學」以所學不同，乃成各派。各派既成對立，互辯遂無已時。寓言所謂「與己同則應，不與己同則反；同於己爲是之，異於己爲非之；」天下所謂「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好；」是也。

當時「百家之學」加入此種戰團，因以辯論爲事者，大別可分五派：一曰儒家，二曰墨家，三曰辯者，四曰楊朱，五曰秉。其詳可於徐無鬼見之。「莊子曰，「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎?」惠子曰，「可。」莊子曰「然則儒墨楊秉四，與夫子爲五，果孰是邪?」……惠子曰，「今夫儒墨楊秉且方與我以辯，相拂以辭，相鎭以聲。」……所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也，自以爲足矣，而未知未始有物也。」據此，則惠施在儒墨楊秉四派以外，當自成一派，可名之曰辯者。天下亦云，「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……卒以善辯爲名。」

儒家非指孔子，乃指其三千弟子及後起之儒者而言。此派以孟子之距楊墨爲最著名。墨家非指墨子，乃指其弟子「墨者」而言。此派以「相謂別墨」天下之「墨者」，如相里勤五侯苦獲已齒鄧陵子之屬爲最著名。辯者

以惠施爲代表，桓團公孫龍之徒以及所謂「天下之辯者」皆屬之。此派於老子時卽有。老子四十五章，「大辯若訥」；八十一章「善者不辯，辯者不善」可證。但不知始於何人也。楊朱及其所屬不詳。然據孟子滕文公下「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊，則歸墨」之語觀之，此派在當時亦極有勢力，故能與墨派中分天下也。莊子在駢拇胠篋天地中，亦楊墨並稱，可證二派勢力相敵。至於秉，則無可考。玆付闕如，以待博學。

上五派中最有勢力者爲儒家與墨家，故二派相辯亦最烈。列禦寇「鄭人緩也呻吟裘氏之地，祗三年而緩爲儒。河潤九里，澤及三族，使其弟墨。儒墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。」此雖不必眞有其事，然其言儒墨相辯，竟至自殺，則雙方激烈情形，亦可想而知。齊物論「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。」在宥「下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。」天運「是以天下大駭，儒墨皆起。」皆儒墨連言，可見其相辯之一般也。

儒墨楊秉之辯，大約均以擁護己派，攻擊他派爲目的。而辯者一派之辯，則以「判天地之美，析萬物之理」天下爲目的。故前者之辯，乃自派與他派之辯；後者之辯，則自派互爲「萬物」之辯，係一種近於科學上之討論。天下，「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……辯者以此與惠施相應，終身無窮。」此證辯者之自樂於辯，自樂於討論。荀子儒效篇「若夫充虛之相施易也，「堅」「白」「同」「異」之分隔也；是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也；雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人；匠工不知，無害爲巧；君子不知，無害爲治。」此證辯者之討論，皆爲純理之判析，故與實際之人事無關也。

天道，「是故古之明大道者，先明天。……倒道而言，迕道而說者，人之所治也；安能治人。……可用於天下，不足以用天下，此之謂辯士，一曲之人也。」莊子所謂「辯士」與「辯者」不同，乃統指此五派之人而言。莊子以爲此輩「辯士」不明自然之道，故「倒道而言，迕道而說；」所見限於一端之微，故爲「一曲之人。」

莊子以爲自此五派橫行天下之後，其必然之結果爲：「是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂！」天下

莊子之齊物論，其唯一目的，即在息天下各派是非之辯。蓋必是非之辯息，而後內聖外王之道，可得而明也。齊物論之主要根據有五：

（一）宇宙至大人類至小，欲以至小求其至大，必不能得其眞也。秋水「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時；以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。」則陽「今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。道者爲之公，因其大以號而讀之則可也。已有之矣，乃將得比哉。則若以斯辯，譬猶狗馬，其不及遠矣。」天下「由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚉一虻之勞者也，其於物也何庸！」

（二）人與萬物殊類，是非美惡並無一定，不能憑自己之智慧推知萬物之情也。齊物論「民溼寢則腰疾偏

死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處。民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味。猨猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉」則陽「雞鳴狗吠，是人之所知，雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意□（疑脫「知」字）其所將爲。」

（三）世事常隨時間之流不斷變遷演進，人不能以一時一地所謂善者推之他時他地也。天運「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今，非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃。……故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶柤梨橘柚邪。其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。……時不可止，道不可壅。」秋水「年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳；無動而不變無時而不移。」

（四）人以有限之智慧推求無限之物情，足以疲精傷神也。養生主「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣。」德充符「惠子曰「既謂之人，惡得無情？」莊子曰「是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰「不益生，何以有其身？」莊子曰「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑；天選子之形，子以堅白鳴！」」

（五）世間唯自然之力最大，一切不能出其範圍；人類地位至小，壽命至促；故應在自然支配之下，聽其安排，

逍遙自適，無庸有所努力，有所主張也。大宗師。「夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先，而不爲高；在六極之下，而不爲深；先天地生，而不爲久；長於上古，而不爲老。……其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。……浸假而化予之左臂以爲鷄，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙，浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉。……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」

二 逍遙遊校釋

據民國九年浙江圖書館覆刻明世德堂本爲正本，以趙刻南宋重開北宋本（簡稱趙本）遵義黎氏校刊覆宋莊子注疏本，（簡稱黎本）涵芬樓續古逸叢書影宋本（簡稱涵本）四部叢刊影明世德堂本（簡稱世本）相校。下齊物論校釋天下校釋仿此。

逍遙遊

陸德明曰：『「逍」音銷，亦作「消」；「遙」如字，亦作「搖」；「遊」如字，亦作「游」。』

錫昌按：『逍』『遙』『遊』三字，說文不收，古本蓋作『消』『搖』『游』。

錫昌按：莊子一書，言『逍遙』或『遊』者頗多，今舉例於下。本篇云，『若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。』又云，『乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。』又云，『今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野；彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者；無所可用，安所困苦哉。』齊物論，『乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。』又云，『聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。』大宗師，『故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。』又云，『孰能登天遊

霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮。」又云，「孔子曰，「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也。……彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣，以死爲決𤴯潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在。假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。」」又云，「夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎。」應帝王，「予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野。」又云，「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」又云，「明王之治，……立乎不測，而遊於無有者也。」又云，「體盡無窮，而遊無朕。」在宥，「入無窮之門，以遊無極之野。」又云，「浮遊不知所求。」又云，「出入六合，遊乎九州；獨往獨來，是謂獨有。」又云，「處乎無嚮，行乎無方，挈汝適復之撓撓，以遊無端。」天地，「夫明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？」天運，「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無爲也；苟簡，易養也；不貸，無出也；古者謂是采眞之遊。」達生，「子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。」山木，「若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲；一上一下，以和爲量；浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪。」又云，「吾願君刳形去皮，洒心去欲，而游於無人之野。……吾願去君之累，除君之憂，而獨與道游於大莫之國。」田子方，「孔子見老聃。老聃新沐，方將被髮而乾，慹然似非人。孔子便而待之。少焉見，曰，「丘也眩與？其

信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰，「吾游於物之初。」」知北遊，「嘗相與游乎無何有之宮。」徐無鬼，「予又且復遊於六合之外。」又云，「吾所與吾子遊者，遊於天地。」」則陽，「知遊心於無窮。」外物，「唯至人乃能遊於世而不僻。」又云，「心有天遊。」又云，「心無天遊，則六鑿相攘。」讓王，「逍遙於天地之間，而心意自得。」列禦寇，「無能者無所求，飽食而遨游，汎若不繫之舟，虛而遨游者也。」天下，「莊周聞其風而說之。……獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。……上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。」吾人總括以上所言，可知「逍遙」二字。與「彷徨」互文同誼，乃無爲閒適往來自由之貌；所以形容「遊」字者也。詳言之，莊子所謂「逍遙遊」者，乃謂至人之心，在積極方面，須將「功」「名」與「己」三者，完全拋棄；而後在消極方面，方能虛無寂漠，暢適無累；一若乘雲氣，御飛龍，遊乎四海之外，而獨與天地精神往來也。他文或分言之，則「逍遙」即「遊」，「遊」即「逍遙」也。本篇，「至人無己，神人無功，聖人無名，」斯乃本篇要指所在。蓋當時士人一生所求，不外「功」「名」與「己」三者。如本篇所謂「知效一官，……德合一君，」此即求「功」之人；所謂「行比一鄉，」此即求「名」之人。又如許由雖能忘治天下之「名」，而猶未忘「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」之「己」。求「功」「名」者，其志自在作官。然作官無道之邦，其結果往往不免遭遇刑戮。在莊子觀之，實屬得不償失。本篇，「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。」人間世，「方今之時，僅免刑焉。」

福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」山木，「今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖心，徵也夫！」讓王，「今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！」此皆莊子對當時政治及作官之觀察。可爲證也。至若一般隱士，雖忘「功」「名」，然未忘「己」。故亦不能無所待。以上三種之人，皆不爲莊子所取。故莊子寧安貧賤，獨貴無用；卓然超脫「功」「名」「己」之外，而遊其精神於一種海闊天空，毫無所待之境。此乃當時政治混亂及士人不能忘情一切之反動也。本篇末段云，「彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉。」因欲避「斤斧」之「害」，而求「無所可用」；又因「無所可用，」而求「彷徨」「逍遙。」然則莊子之逍遙遊，其外面雖似超脫無累，其內心固極痛苦悲慘也。

北冥有魚，其名爲鯤。

陸德明曰：「『北冥』本亦作『溟』，覓經反，北海也。嵇康云，『取其溟漠無涯也。』梁簡文帝云，『窅冥無極，故謂之冥。』」

錫昌按：下文云，「窮髮之北，有冥海者，」是「北冥」即北海，對「南冥」而言。下文又云，「南冥者，天池也。」是「北冥」「南冥」皆理想之海，並非實有。秋水，「今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，」與此文「北冥」「南冥」同

鯤之大，不知其幾千里也。

錫昌按：秋水，「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大。」此鯤之大，亦由於人以差觀之耳。以道觀之，或在鯤自觀，固無所謂大小也。

化而爲鳥，其名爲鵬。

陸德明曰：「說文云，「「朋」及「鵬」皆古文「鳳」字也。」」

錫昌按：由鯤而爲鳥者，乃爲天道偶化所然，並非己欲化也。然己化爲鳥，亦遂安於鳥，養生主所謂「安時而處順」也。

鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，

錫昌按：「怒」與「努」同，猶今人言「努力」也。惟「努」字不見說文，蓋卽「弩」之假。「怒而飛，」言努力而飛也。齊物論「怒者其誰邪？」言努力者其誰也。人閒世，「汝不知夫螳蜋乎？怒其臂以當車轍，」言努力其臂以當車轍也。

其翼若垂天之雲。

錫昌按：說文，「垂，遠邊也。」俗書邊垂字作「陲。」廣韻，「陲，邊也。」此言其翼之大，有如邊天之雲也。

是鳥也，海運則將徙於南冥；南冥者，天池也。

錫昌按：「運」卽天運所謂「運轉，」故陸德明引司馬云「運，轉也。」海運者，謂乘海風之運轉。下文云，「去以六月息者也，」可證。此言鵬鳥將乘海風之運轉而徙於南冥，卽下文所謂「而後乃今培風背……而後乃今將圖南」也。在鵬鳥，則乘海風而徙於南冥；在莊子，則「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；」二者所遊不同；其於逍遙一也。

齊諧者，志怪者也。

俞樾曰：「按下文「諧」之言曰，」則當作人名爲允。」

錫昌按：俞說是。志，知也。禮記緇衣，「爲下可述而志焉。」注，「志猶知也。」又哀公問，「子志之心也。」疏，「志，知也。」並其證。此言齊諧之人能知怪事如下所言也。齊諧蓋卽孟子所謂「齊東野人」之類。

諧之言曰：『鵬之徙於南冥也，水擊三千里。

馬敍倫曰：『「擊」借為「激，」音同「見」紐。漢書賈誼傳「遙增擊，」文選鵬鳥賦「擊」作「激，」是其例證。』

錫昌按：御覽羽族部十四鵬引『擊』作『激，』可為馬證。

摶扶搖而上者九萬里，

陸德明曰：『「摶」一音博。崔云，「拊翼徘徊而上也。」』

盧文弨曰：『當云，「本一作「搏，」音博。」陸氏於攷工記之「搏埴，」亦云，「劉音博。」不分別字體，非。』

章炳麟曰：『字當作「搏。」考工記注，「搏之言拍也。」作「摶」者，形譌。』

錫昌按：章說是。四部叢刊影世德堂本及御覽天部九風均作『搏，』可證。陸引崔云，『拊翼徘徊而上也，』蓋崔本亦作『搏，』故以『拊』釋之。陸引爾雅云，『扶搖謂之飈；』郭璞云，『暴風從下上也。』馬敍倫云，『「扶搖」者，「飈」之緩言。說文曰，「飈，扶搖風也。」』

去以六月息者也。」

釋德淸曰：「『六月，』周六月，卽夏之四月，謂盛陽開發，風始大而有力，乃能鼓其翼。『息』卽風也。」

錫昌按：莊子『息』字共有二誼，一謂風，一謂氣。此『息』自指風而言。下文『生物之以息相吹也，』同。大宗師『古之眞人，……其息深深；眞人之息以踵，衆人之息以喉；』則指氣而言。釋德淸謂六月之風始大而有力，此爲莊子用『六月』之本意。下文『風之積也不厚，則其負大翼也無力，』可證。『去以六月息，』謂鵬鳥須乘六月中之大風，始能去也。郭注，『夫大鳥一去半歲，至天池而息；』解『六月』爲『半歲，』『息』爲『休息，』均誤。

野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。

錫昌按：郭注，『野馬者，遊氣也。』崔云，『天地間氣如野馬馳也。』『生物』者，活動之物，卽『野馬』『塵埃』之類。此言野馬塵埃皆生物之以風相吹也。夫物形雖有大小，待風而升則一；可知萬物異於彼者，則齊於此，其間並無一定不同之區別，此莊子以野馬塵埃與大鵬對擧之本意也。成疏，『生物氣息更相吹動，』解『生物』爲有生之物，『息』爲『氣息，』皆誤。

天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？

錫昌按：此言人自下以視天也。

其視下也，亦若是則已矣。

錫昌按：「其」指大鵬，「是」謂人之視天。經傳釋詞：「則猶而也。」此言大鵬自天視下，亦若吾人之視天而已也。蓋自人視鵬，固在九萬里之上；自鵬視人，亦在九萬里之下；二者反視，距適相等，然則何有遠近優劣於其間哉。此與上文「野馬」句誼同，以明異中有同也。

且夫水之積也不厚，則負大舟也無力。

錫昌按：遵義黎氏校刊覆宋莊子注疏本及御覽舟部一敍舟上「則」下均有「其」字。驗義當有，蓋此與下文「風之積也不厚，則其負大翼也無力」文例一律也。

覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟；

錫昌按：「坳」疑爲「窊」字之借。說文，「窊，汚衺，下也。」段注，「凡下皆得謂之窊。水部，「洿者，窊下也。」吳都賦，「窊隆異等。」」此謂覆杯水於窊下之堂，則芥可浮行而爲其舟也。

置杯焉，則膠，水淺而舟大也。

錫昌按：「焉」爲指示代名詞，其用兼「於是」二字。「是」代上文「坳堂之上，」猶謂置杯於坳堂之上則膠也。左傳隱元年，「制，巖邑也，虢叔死焉，他邑惟命。」詞例相同。

錫昌按自上文「且夫水之積也不厚」至此，皆明鵬之所以有待六月中之大風者，純爲身重翼大之故，出於不得不然，正下文所謂「風之積也不厚，則其負大翼也無力」也。郭注，「夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。」莊子所欲明者，不過爲「各足稱事」；除此之外，無所謂大小也。

風之積也不厚，則其負大翼也無力。

錫昌按：非待六月，則風積不厚。此句正與上文「去以六月息者也」相應。

故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培風背；

奚侗曰：『「培」借作「坿，」謂馮坿於風之背也。上云：「風之積也不厚，則其負大翼也無力。」風能負鵬，則鵬之馮坿於風背也可知。左傳「部婁無松柏，」說文引作「坿婁，」風俗通義引作「培塿。」呂覽孟秋紀「坿墻垣。」高注，「坿猶培也。」「培」「坿」音近義同，故可通用。』

錫昌按：奚說是。此文當作一句讀。釋文『一讀以「背」字屬上句，』是也。

負青天，而莫之夭閼者，而後乃今將圖南。

劉師培曰：『上文兩言「徙南冥，」此蒙彼言，「圖」疑「徙」訛。古文尚書「圖」作「图，」或省作「汖，」與「走」形近。「走」訛爲「汖，」因易爲「圖」矣。』

馬敘倫曰：『按上文「則將徙於南冥，」文選謝靈運游赤石詩注引「徙」字作「圖，」可爲劉說之證。』

錫昌按：下文『然後圖南；』又此文郭注，『夫所以乃今將圖南者；』可證莊子自作『圖南，』不作『徙南』也。劉說非是。文選詩注引『徙』作『圖，』乃字之誤。『夭閼』淮南俶眞訓作『夭遏。』說文，『閼，遮擁也；』『遏，微止也；』『遮，遏也。』誼並相通。此文亦當作一句讀，與下文『負青天，然後圖南』句法略同。

錫昌按：上云，『而後乃今培風背；』此云，『而後乃今將圖南；』皆寫鵬鳥得大風以後之適性逍遙也。

蜩與學鳩笑之曰：

錫昌按：趙刻南宋重開北宋本，黎本，及御覽蟲豸部一蟬，『學』均作『鷽』。成疏，『鷽鳩，鶻鳩也，即今之班鳩是也；』是成亦作『鷽』。蓋古本如此。爾雅釋鳥注，『鷽，雅烏也，小而多羣，腹下白，江東亦呼爲鵯烏。』鳩爲鳥之通稱，如鶚爲睢鳩，鷹爲鷞鳩，布穀爲鳲鳩，皆其例，故鷽鳩乃一鳥，非二物也。

錫昌按：下文惠子語莊子曰，『今子之言，大而無用，衆所同去也。』此足代表世人對於莊子一般之觀念。莊子亦明知其言不爲世人所瞭解，故先於此設一比喻，以示惠施等目光實同此二蟲也。

『我決起而飛，

馬敍倫曰：『「決」借爲「趹」。說文曰，「趹，馬行貌。」唐寫本切韻曰，「赽，馬疾行也。」是「趹」「赽」一字。說文「馬行」下當奪「疾」字。廣雅曰，「趹，奔也，」亦可爲證。』

錫昌按：齊物論，『麋鹿見之決驟。』釋文引崔注，『疾走不顧爲決。』亦『趹』之假，與此同也。

錫昌按：涵芬樓縮古逸叢書影宋本及御覽蟲豸部一蟬，「槍」均作「搶。」莊子闕誤引文如海本，江南古藏本，及御覽「枋」下均有「而止」二字，蓋古本如此。郭於上文「去以六月息者也」下注云，「槍榆枋而止，」正引莊子原文，可爲確證。「而止」二字當據增入。「我決起而飛，槍榆枋而止，」乃耦文也。「槍」字文誼難明，古來解者多失其眞。說文，「槍，歫也；」「堂，歫也；」「歫，止也；一曰槍也。」段注，「『槍』者謂牴觸也。」又云，「樘，柱也。」段注，「『樘』字或作『牚，』或作『撐，』皆俗字耳……『樘』可借爲堂歫，猶『杜』可借爲支柱。」吾人參究以上四字，可知「樘」本柱名，用爲名字；「堂」爲撐柱，用爲動字；「槍」「堂」實同，以音稍異，分爲二字。「歫」者謂以物牴觸而拒止之也。世之淺學，於「樘」「堂」二字，牽混不分，且大抵用爲刑字，故另作「橕」「牚」「撐」「撐」「撑」等俗字以代之。惟撐柱必以一物與另一物相抵，故又引申爲凡物相觸之義，或借「棖」字以代之。衆經音義卷十四引字苑云，「棖，觸也。」文選謝惠連祭古冢文「以物棖撥之。」李注，「南人謂以物觸物爲棖。」吾錫亦有此語，讀「宅耕」切。莊子此字，亦用爲引申之義，與「棖」字同，卽段注所謂牴觸也。「槍榆枋而止，」謂觸榆枋而止也。其實凡物相觸，說文另有「朾」字，「揁也，」讀「宅耕」切，音與「棖」字相同。段注，「通俗文曰，『揁出曰朾，』『丈鞭』『丈莖』二切。」與說

文合，謂以此物擿彼物使出也。……「朾」之字俗作「打，」音「德冷」「都挺」二切，近代讀「德下」切，而無語不用此字矣。」據此而言，則「槍」亦朾也，擿也，謂擿於楡枋而止也。

時則不至而控於地而已矣；

錫昌按：經傳釋詞，「則猶或也。」此言間或不至楡枋而還投於地也。

奚以之九萬里而南為！」

俞樾曰：「「而」下當有「圖」字。上文「而後乃今將圖南，」此即承上文而言也。文選江淹雜體詩李注引此正有「圖」字。」

錫昌按：御覽蟲豸部一蟬引此亦有「圖」字。

錫昌按，奚何也。以用也。之是也。為做也。古書恒倒裝於句末以增語力。論語顏淵，「棘成子曰，「君子質而已矣，何以文為？」」言以文為何（「為何」亦可書「何為，」下仿此。）也。又子路「子曰「誦詩三百授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」」言雖多，亦以此多者為何也。又季氏「夫顓臾，昔者先王以為東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐為？」言以伐為何也。孟子滕文公，「惡用是鶃鶃者為哉？」言用是鶃鶃者為

何也。又萬章，「我何以湯之聘幣爲哉？」言我以湯之聘幣爲何也。呂氏春秋異寶，「今我何以子之千金劍爲乎？」言今我以子之千金劍爲何也。漢書匈奴傳，「卽不能，亟南面而臣於漢，何但遠走亡匿於幕北寒苦無水草之地爲？」言但遠走無水草之地爲何也。皆其例證。經傳釋詞概以此種「爲」字爲語助，非是。「奚以之九萬里而南爲，」言用是九萬里而南爲何也。

適莽蒼者，

錫昌按：「莽」爲「茻」字之借。說文，「茻，衆艸也。」段注，「按經傳艸莽字當用此。」說文，「蒼，艸色也。」「莽蒼」卽近郊一片草色之處。

三飡而反。

錫昌按：說文，「餐，呑也；……飡，餐或从水；」是「飡」卽「餐」也。段注，「餐訓呑，引伸之爲人食之；又引伸之，爲人所食。」「反」爲「返」省。

腹猶果然；

馬敍倫曰：「「杲」爲「郻」省。方言曰，「大物盛多，齊宋之郊，楚衛之際，曰郻，」莊子宋人，此宋語。」

適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。

錫昌按：說文，「宿，止也。」段注，「凡止曰宿，夜止其一耑也。」毛傳，「一宿曰宿，再宿曰信。」」此言往百里者，舂一宿之糧；往千里者，聚三月之糧；方可飽腹也。「舂」「聚」二字，皆倒裝在下。「糧」即乾糧，說文所謂「糒」也。

之二蟲又何知！

俞樾曰：「「二蟲」即承上文蜩鳩之笑而言，謂蜩鳩至小，不足以知鵬之大也。郭注云「二蟲謂鵬蜩也，」失之。」

錫昌按：俞說是？經傳釋詞，「之，是也。」蓋物各有性，性各有適；苟適其性，逍遙斯同；固無所論乎大小也。故身重翼大者，萬里方暢，身輕翼小者，榆枋已足。譬之行路，所適彌遠，則聚糧彌多；此乃自然之理，無足異者。使大鵬而僅至榆枋，將感極大之痛苦；使二蟲強飛萬里，即體力能勝，亦所不願。彼二蟲者實昧此理，故見大鵬高飛九萬里之上而反笑之也。

小知不及大知，小年不及大年。

錫昌按：此言世俗之見，惑於「小大之辯，」下文以爲小知當然不及大知，小年當然不及大年。夫小知固不及大知，小年固不及大年，然其相比亦不過五十步與百步之差，其無知無壽等也。所以然者，以二者均不能打破小大之見故也。此段文字，言知之大小，年之大小，乃自上文鳥之大小緊接而來，意仍一貫。因欲遊逍遙之境，須先破各種「小大之辯」也。

奚以知其然也？朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋，此小年也。

王引之曰：「案淮南道應篇引此「朝菌」作「朝秀」。」今本淮南作「朝菌」，乃後人據莊子改之。文選辯命論注及太平御覽蟲豸部六引淮南並作「朝秀，」今據改。高注曰：「朝秀，朝生暮死之蟲也，生水上，狀如蠶蛾，一名孳母。」據此，則「朝秀」與「惠蛄」皆蟲名也。「朝菌」「朝秀」語之轉耳。」

郭慶藩曰：「王說是也。廣雅正作「朝蟯，」以其爲蟲，故字從虫耳。」

錫昌按：世俗以爲小知不及大知，小年不及大年，當然亦有其根據。此文所言朝菌與惠蛄，即其所根據之事實也。

楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。

馬敍倫曰：「陳景元謂成玄英本此下有「此大年也」一句。今成玄英本無此句。」

錫昌按：莊子闕誤引成玄英本此下有「此大年也」一句。查成於上文疏云：「故謂之小年也」；於此文疏云，「故謂之大年也，」可證成本實有「此大年也」一句，今脫之耳。「此大年也」與上「此小年也」句爲耦。驗義，有之爲是。此言世俗有大知大年之根據。

而彭祖乃今以久特聞；衆人匹之，不亦悲乎！

錫昌按：此言世俗言壽者，必以彭祖相比，而彭祖亦因以久特聞，其陷溺之深有如此者，豈不悲乎。然推源其故，皆由上文所謂「小知不及大知，小年不及大年」一種偏見而來也。秋水，「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。」知北遊，「雖有壽夭，相去幾何。」明此理者，可以悟矣。

湯之問棘也是已：

錫昌按：「問」借作「聞」。上文，「而彭祖乃今以久特聞，」釋文謂崔本作「待問；」庚桑楚，「因失吾問，」釋文謂元嘉本作「聞；」皆古書「問」「聞」通假之證。此言湯之所聞於棘者，亦是「小大之辯」其例與上「小知不及大知，小年不及大年」之說同也。

窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名爲鯤。

馬敍倫曰：「方言曰，「長，陳楚之間曰脩。」」

有鳥焉，其名爲鵬；背若泰山，

錫昌按：趙諫議二本「泰」均作「太」。

翼若垂天之雲，摶扶搖羊角而上者九萬里；絕雲氣，負靑天，然後圖南，且適南冥也。

陸德明曰：「司馬云，「風曲上行若羊角。」」

馬彪曰：「御覽九引此文，注曰「扶搖，羊角風也；今旋風上如羖羊角也。」不知是何家莊子注語。其義則以旋風釋羊角，以羊角釋扶搖，……疑羊角是古注文，誤入正文。音義獨引司馬說，疑崔李諸家無之。」

錫昌按：世本及御覽大部九風「搏」均作「摶」，當從之。

斥鴳笑之曰：

陸德明曰：「「斥」如字。司馬云，「小澤也。」本亦作「尺」。崔本同。簡文云，「作「尺」非。」「鴳」……亦作「鷃」。司馬云「鴳，鴳雀也。」」

錫昌按：廣雅釋地「斥，池也。」王念孫疏證，「淮南子精神訓，「鳳皇不能與之儷，而況尺鴳乎？」新序雜事篇，「尺澤之鯢豈能與之量江海之大。」「尺」並與「斥」同。鴳在斥中，故曰斥鴳。作「尺」者，假借字耳。文選七啓注引許愼云「鴳雀飛不過一尺，」失之。」其說是也。司馬云，「斥，小澤也。」成疏，「斥，小澤也。」是司馬與成亦並以斥爲池澤也。斥鴳謂池澤之鴳也。

『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？』此小大之辯也。

奚侗曰：「『辯』通作『辨』。本書多假『辯』爲『辨』。」

錫昌按：莊子寫異乎尋常之大鵬，寫年壽極長之冥靈與大椿；反之，又寫極小之鳩蜩與斥鴳，寫生命極短之朝菌與惠蛄；其極小大之致，無非欲明世俗『小大之辯』皆出人類之差觀。下文惠子笑莊子之言大而無用，正此文所謂『小大之辯』與蜩鳩斥鴳笑大鵬之高飛同也。『此小大之辯也』一句總結上文。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。

錫昌按：廣雅釋詁三，『效，具也。』『此』者指上蜩鳩斥鴳自得一方而笑他鳥之例而言。此謂當今之人，其知可具一官之職，其行可爲一鄉所比，其德可爲一君所合，因於全國之中爲君所召，致躋顯位或得名譽；彼等得意忘形，以爲天下莫己若者，亦猶蜩鳩斥鴳之自得一方矣。而不知彼等自視高於一切之心，即爲不能逍遙之根，此莊子言外之意也。

而宋榮子猶然笑之。

錫昌按：宋榮子，宋鈃，宋牼，宋子，宋榮均爲一人，詳見余莊子哲學中莊子與宋子。其學說多見天下篇。爾雅釋詁一，『繇，喜也。』郭注，『禮記曰「人喜則斯陶，音遙 陶斯詠，詠斯猶。」「猶」即「繇」也，古今字耳。』是『繇』

『猶』均爲『啗』之假。說文，『啗，喜也。』宋子主『情欲寡淺，』『人我之養畢足而止，』故於以上所言熱心功名，自視高於一切之人，不禁喜然笑之也。

且舉世而譽之而不加勸；

錫昌按：說文，『勸，勉也。』

舉世而非之而不加沮；

馬敍倫曰：『「非」爲「誹」省。說文曰，「誹，謗也。」「沮」借爲「阻」。說文曰，「阻，險也；」「險，險阻難也。」』

錫昌按：此卽天下所謂『上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。』

定乎內外之分，

錫昌按：此卽天下所謂『以「禁攻寢兵」爲外，以「情欲寡淺」爲內』也。

辯乎榮辱之竟，

錫昌按：趙諫議本「竟」作「境」，此即天下所謂「見侮不辱」也。

斯已矣。

錫昌按：此言宋子之術，亦只能至此而止也。

彼其於世，未數數然也。

錫昌按：經傳釋詞，「其，語助也。」「數數」猶多數也。莊子多重言詞，其誼應自其上下文求之。此言如宋子者，於世看來，未必多數能如此也。

雖然，猶有未樹也。

錫昌按：宋子一生，自立宗旨，屹然不爲外界所動。因竊笑他人，自以爲是彼之「情欲寡淺，」不汲汲於個人功名，因較流輩爲勝。然其是己非人，仍與流輩相同；且於「內」「外」「榮」「辱」之分，亦未能超脫淨盡。故此言宋子猶未立逍遙之基，而無可無不可也。

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。

錫昌按：爾雅釋詁第一，『令，善也。』郝懿行義疏『令者，靈之假音也。書「弔由靈」「不靈承帝」「事不克靈承于旅，」皆以靈爲善。詩，「靈雨及零」鄭箋，「靈，善也。」……通作「令。」詩既醉箋「令，善也。」又通作「泠。」莊子逍遙遊篇云「泠然善也，」是「泠」「令」又同矣。』其說是也。上文『猶然笑之，』以與『笑』誼相近之『猶然』狀『笑』；此文『泠然善也』以與『善』誼相同之『泠然』狀『善』；二例實同。郭注，『泠然輕妙之貌。』『輕妙』亦善也。郭慶藩謂初學記一，太平御覽九引司馬云『泠然，涼貌也，』非是。

彼於致福者，未數數然也。

錫昌按：此言列子御風之舉，於世所謂致福者看來，未必多數能如此也。

此雖免乎行，猶有所待者也。

錫昌按：此言列子雖免乎行，然猶不能無待於風。蓋惟超脫一切，無待一切，順萬物之性，遊變化之塗，而能無所

不幸者，方得逍遙之妙也。

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。

錫昌按：「天地之正」與在宥「天地之精」天道「天地之平」「天地之德」刻意「天地之道」秋水「天地之理」徐無鬼「天地之誠」天下「天地之純」諸文詞異誼同，皆指天地之道而言，駢拇所謂「道德之正」也。「乘天地之正」徐無鬼「乘天地之誠」山木「乘道德」詞例一律。天道「夫虛靜恬淡寂漠無為者，天地之平而道德之至」此乃「天地之正」最佳最詳之解釋。簡言之，「天地之正」即自然之道也。「六氣」者，指陰晴風雨等氣候而言，不必拘某六種。莊子於他處，或謂之「陰陽」則陽「陰陽者，氣之大者也」外物「陰陽錯行」皆其證。廣雅「辯，變也」。管子戒第篇「是故聖人齊滋味而時動靜，御正六氣之變」可證。故六氣之變，即在宥所謂「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節」；外物所謂「陰陽錯行，則天地大絯，於是乎有雷有霆」也。六氣有和有變，變則有以正之，故曰「御六氣之辯」也。惟此六氣之辯，乃指變化之塗而言。此謂若夫乘自然之道，而御變化之塗，以遊無窮者，彼且惡乎待也。

故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

錫昌按：莊子言人者有六，一曰至人，二曰神人，三曰聖人，四曰眞人，五曰天人，六曰大人；諸名雖殊，其實一也。下文云，「藐姑射之山，有神人居焉。」齊物論，「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」又云，「至人神矣，大澤焚，而不能熱；河漢沍，而不能寒；疾雷破山，風振海，而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。」又云「聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。」人間世「古之至人，先存諸己，而後存諸人。」又云，「聖人以此不材。」又云，「故聖人有所遊，而知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商。聖人不謀，惡用知；不斲，惡用膠；無喪，惡用德；不貨，惡用商。」大宗師，「且有眞人而後有眞知。何謂眞人？古之眞人，不逆寡，不雄成，不謩士。」又云「古之眞人，其寢不夢。……其耆欲深者，其天機淺。」又云「古之眞人，不知說生，不知惡死。……是之謂眞人。」又云，「古之眞人，其狀義而不朋。……以德爲循。」又云，「故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。」應帝王，「至人之用心若鏡，不將不逆，應而不藏，故能勝物而不傷。」刻意，「聖人休休焉則平易矣。平易，則恬惔矣。平易恬惔，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰聖人之生也天行，其死也物化。……虛無恬惔，乃合天德。」又云，「故素也者，謂其無所與雜也。純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之眞人。」達生「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。」又云，「子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。」田子方，「孔子見老聃。老聃新沐，方將被髮而乾，慹然似非人。孔子便而待之，少焉見，曰，「丘也眩與？其信然與？向者先生形體

掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰，「吾遊於物之初。」……孔子曰，「請問遊是。」老聃曰，「夫得是至美至樂也，得至美而游乎至樂，謂之至人。」」又云，「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。」又云「古之眞人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲黃帝不得友。死生亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎。若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊，充滿天地，既以與人己愈有。」知北遊，「聖人者，原天地之美，而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」徐無鬼，「聖人并包天地，澤及天下，而不知其誰氏。是故生無爵，死無謚，實不聚，名不立，此之謂大人。」天下，「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人；以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。」吾人細究以上所言，可知至人諸名，皆莊子自指其理想中人而言也。「己」者即「我」或「自我」。此言唯無我，無功，無名，而超脫一切，無待一切者，方能逍遙自如，快樂無窮；正如天地所謂「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己；忘己之人，是之謂入於天。」人能此者，名之至人也可，名之神人也可，名之聖人也可，即名之逍遙遊之主人也亦無不可。蓋人苟無功名與自我之心，自無煩惱之根；苟無煩惱之根，自無世俗一切牽掛之累。莊子上文所謂「待」者，即指此一切牽掛而言。人之修養功夫，如能超脫一切牽掛，可謂已至爐火純青之境；則其胸襟自能海闊天空，纖塵不留；逍遙自在，與化爲體；無往而不可，無往而不適；此莊子逍遙遊之大意也。此三句乃本篇之主。

堯讓天下於許由，曰：『日月出矣，而爝火不息，其於光也，不亦難乎！

馬敍倫曰：『按呂氏春秋求人篇作「十日出而焦火不息。」此文當作「十日出矣而爝火不息。」齊物論篇，堯對堯曰「昔者十日並出，萬物相照。」可以相證。』

錫昌按：說文，『爝，苣火祓也。』段注：『苣束葦燒之也。祓除惡之祭也，呂覽本味篇，「湯得伊尹，祓之於廟，爝以爟火。」贊能篇「桓公迎管仲，祓以爟火。」』說文，『燭，庭燎大燭也。』段注，『賈公彥曰「……大古庭燎，依慕容所爲，以葦爲中心，以布纏之，飴蜜灌之，若今蠟燭。」玉裁謂古燭蓋以薪蒸爲之。』是爝卽葦燭所然之火，古時帝王用爲除惡之祭者也。蓋未然而統言其混然具體之一物曰燭，已然而特言其光耀之火燭曰爝，是二字之別也。

時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。』

馬敍倫曰：『孟子盡心篇曰，「如其自視欿然，」文義與此同。段玉裁謂「欿」借爲「坎」。倫謂「欿」借爲「歉。」卷子篇玉篇欠部「歉，口咸反。淮南「自視歉如也。」」許叔重曰，「歉，不滿也。」」今說文曰，「歉，食不滿

也；讀若坎。」是其證。」

錫昌按：爾雅釋詁，「尸，主也。」成疏，「尸，主也。」二字音近相假。「缺」字疑卽「欠」之假借。說文，「欠，張口气悟也。」段注，「又欠者，气不足也，故引伸爲欠少字。」此「欠」亦爲引伸，乃欠少不足之義也。說文，「歁，食不滿也；」「歉，歉段注，「疑當作『嗛』。」」食不滿也；」皆從「欠」義而來，可證。

錫昌按：堯治天下，已有治名矣，而最後又望禪讓之名，故欲致天下於許由。可知堯雖能忘功，未能忘名。此莊子之意也。

許由曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？

錫昌按：「名」者，能治天下之名也。「實」者，爲天下之主也。夫堯既爲天下之主，而又能治天下，則實至名歸，此乃自然之理；故曰，「名者，實之賓也。」「爲賓」卽「爲名」之誼。下句所以不憚易詞而複言之者，實欲重申名之不可爲也。俞樾以爲下「賓」字與「實」形近而誤，非是。蓋堯既得治天下之名，又欲禪讓之名；而許由方務於獨善其身，無需治天下之名；故堯雖欲致天下於許由，而許由竟掉頭不顧也。天道，「苟有其實，人與之名而弗受。」況許由不欲其實者乎。

鷦鷯巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。

錫昌按：堯能忘『功，』未能忘『名』；由能忘『名，』未能忘『己』；故仍有待於『一枝』及『滿腹』之要求，而爲獨善其身之生活，二人雖所忘不同，其不能逍遙一也。

歸休乎，君！余無所用天下爲！

錫昌按：此讀『歸休乎，君！余無所用天下爲！』『余無所用天下爲，』乃『余用天下無所爲』之倒，所以表語氣之決絕也。此句詞例，與上文『奚以之九萬里而南爲』不同。

庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。』

成玄英曰：『庖人謂掌庖廚之人，則今之太官供膳是也。尸者太廟中神主也。祝者，則今太常太祝是也。執祭版對尸而祝之，故謂之尸祝也。樽，酒器也。俎，肉器也。而庖人尸祝者各有司存。假令膳夫懈怠，不肯治庖；尸祝之人，終不越局濫職，棄於樽俎而代之宰烹。亦猶帝堯禪讓不治天下，許由亦不去彼山林，就茲帝位。』

錫昌按：許由處處不能忘『己，』故於堯之禪讓，總抱着一個『爾爲爾，我爲我』之態度。郭注，『庖人尸祝各

安其所司，……帝堯許由各靜其所遇。……故堯許天地雖異，其於逍遙，一也。」不知夫庖人尸祝非各安其所司，乃各不忘其所司也。帝堯許由非各靜其所遇，乃各不忘其所遇也。以各不忘其所遇，故各有所待，而均之不能逍遙，此莊子之意也。莊子設堯讓天下許由之例，以明有「己」有「功」有「名」之人，無論如何高超，縱不能得其逍遙之樂；所以反證上文「至人無己，神人無功，聖人無名」之義也。郭注適與莊意相反，不可從。

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。

錫昌按：徐無鬼，「夫或改調一弦，於五音無當也。」釋文，「當，合也。」天下，「百家往而不反，必不合矣。」誼與此近。可證「無當」即無合。此謂接輿之言，弘大而無合常理，一往而不歸根也。

吾驚怖其言，猶河漢而無極也；

錫昌按：外物釋文，「河亦江也。北人名水皆曰河。」是「河漢」即「江漢」。此言吾驚怖其言，猶江漢之廣大而無極也。

大有逕庭，不近人情焉。」

孫詒讓曰：「文選辯命論注引司馬彪云，「逕庭，激過之辭也，」則司馬本字義與李頤同，與釋文不合，未詳。」

奚侗曰：「文選西京賦「紛縱體以逕廷。」薛綜注「逕廷，過度之意也。」李善曰，「廷，他定反。」音義與釋文所引相合。「逕庭」與「逕廷」同。疊韻連語，故字無定形。」

錫昌按釋文「大」音泰，是以「大」爲「太」之假，是也。經傳釋詞，「有，語助也；一字不成詞，則加有字以配之。」「太有」蓋猶今人所謂「過於。」爾雅釋詁，「梗，庭，直也。」「逕」「梗」音近義同。單語爲直，連言亦直。說文，「直，正見也。」是「逕庭」乃正直之義，並非激過或過度之辭，呂氏春秋安死篇「孔子徑庭而趨，歷級而上。」言正直而趨，歷級而上也。正與此誼相同，可證。「逕庭」或作「徑莛。」見爾雅釋水郭璞注；或作「徑挺」見釋名釋水；或作「俓挺」見釋名釋形體；斯皆奚侗所謂「疊韻連語，故字無定形」者也。「大有逕庭」猶言過於正直。凡言之過於正直者，則近怪異，故下文謂之「不近人情」也。

連叔曰：「『其言謂何哉？』」曰：「『藐姑射之山，有神人居焉；

馬敍倫曰「按「藐」僞列子天瑞篇作「列，」是也。山海經海內北經，「列姑射在海河洲中。」郭璞注曰，「莊子所謂「藐姑射之山也。」」

錫昌按山海經東山經，「盧其之山，……又南三百八十里，曰姑射之山。」即據今莊子「姑射」而來，可證莊

子不誤。至海內北經所云「列姑射」與「姑射」不同，郭璞以爲即莊子「姑射」誤也。且僞列子及山海經皆不足據，安可以正莊子之文。馬說非是。

錫昌按：此「神人」即逍遙遊之主人，亦即莊子用以自況也。

肌膚若冰雪，

錫昌按：御覽天部十二雪，「肌」作「容」。

淖約若處子；

錫昌按：黎本及御覽天部十二雪，「淖」均作「綽」。「淖」乃「綽」之假。「淖約」即說文「婥」「約」之省，爲疊韻連緜詞。釋文引李云：「淖約，柔弱貌；」又引司馬云：「好貌。」然證以在宥「淖約柔乎剛強」之語，則李說當矣。

不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；其神凝，

錫昌按：「凝」者，靜定不動之謂。齊物論，「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」此「其神凝」之狀態

也。田子方，『慹然似非人，……形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。』此亦『其神凝』之狀態也。人之修養功夫，能至此種境界，則可以無已，可以無功，可以無名，可以逍遙，可以齊物；總之，可以與化爲體，無往而不適也。此神人之功夫，全在『其神凝』三字。

使物不疵癘，而年穀熟。

錫昌按：使至人而位天下，雖無趨除疫癘，調和陰陽之術；然苟清靜無爲，戰爭不起，則其功效所至，自可使四境安寧，而各得其所。是即此文所謂『使物不疵癘而年穀熟』之義也。

吾以是狂而不信也。

章炳麟曰：『「狂」借爲「誑」。吾以是狂者，吾以是爲誑言。古言「以爲」，多省「爲」字。』

馬敍倫曰：『「狂」爲「誑」省。說文曰：「誑，欺也。」』

錫昌按：說文，『狂，狾犬也。』段注，『叚借之爲人病之偁。』廣雅釋詁三，『狂，癡也。』段注所謂『人病，』蓋即指『癡』而言。此『狂』用爲叚借，言吾以是爲癡言而不信也。上文，『大而無當，……不近人情，』即此所謂『狂』也。知北遊，『夫子無所發予之狂言而死矣夫！』郭注，『自肩吾已下，皆以至言爲狂而不信也。』故非老

謂連叔之徒，莫足與言也。」謂與此文互明。可證「狂」即「狂言」，乃癡言之義。「狂言」與「誑言」不同。

章馬二說並非。

連叔曰：『然，瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉，夫知亦有之。』

馬叙倫曰：『「文章」者，「彣彰」之省。說文曰，「彣，䭮也，」「彰，彣彰也。」』

錫昌按：黎本『鍾』作『鐘』。『鍾』爲『鐘』字之假。說文，『彣，䭮也。』段注，『有部曰，「䭮，有彣彰也；」是則有彣彰謂之彣。』又於『从彡文』下注云，『以毛飾畫而成彣彰。』是古人所謂『彣彰』，謂以毛筆所畫成之形象或繪圖也。

是其言也，猶時女也。

奚侗曰：『「時」借作「之」。「女」讀爲「汝」，」謂肩吾也。「是其言也，」乃指上「豈惟形骸有聾盲哉，夫知亦有之」之語。「猶之女也，」「之」爲助詞，謂是言乃似女也。連叔因肩吾不信接輿之言，故以聾盲斥之，「時」從「之」聲，古本通用。漢書張蒼傳，「草立土德時歷制度，」史記「時」作「之」。楚辭九歌，「欲容與吕竢時

分，」今本「時」一作「之。」並其證。』

錫昌按：奚說較郭注爲勝，當從之。經傳釋詞，曰「『之』猶『若』也。』是『猶之汝也，』言猶若汝也。

之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下爲事！

奚侗曰：『近人治莊子者，如李楨王先謙均以「一世」連讀，而讀「爲」爲去聲。宣穎亦如此讀 然上文既言神人將爲一世蘄乎亂，亂，治也郭注作本字讀，非是。下又言「孰弊弊焉以天下爲事，」則上下文自矛盾矣。郭注，「世以亂故求我；」釋文出「世蘄」二字爲之音義；文選吳都賦劉淵林注引莊子曰，「將旁礴萬物以爲一；」可見古無有以「一世」連讀者。司馬云，「旁礴猶混同也。」混同萬物以爲一，言若日月之昭臨，時雨之膏潤，無容心也。若必以治世相蘄，是以治天下爲事，神人豈肯弊弊焉爲之哉。文義甚明。』

錫昌按：司馬謂『旁礴猶混同也，』是也。混同萬物以爲一，猶齊物論所謂『天地與我並生，而萬物與我爲一；』大宗師所謂『其一，與天爲徒；』山木所謂『何謂人與天一邪？……有人，天也；有天，亦天也；』天地所謂『不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利，以爲己私分；不以王天下爲己處顯，顯則明；萬物一府，死生同狀』也。人至此境，物我合一，是非兩忘，無往而非逍遙矣。『乎』與『諸』音近相通。經傳釋詞，『諸，之乎也，急言之曰「諸；」徐言之曰「之乎，」』是『乎』亦『之乎』二字之急言也。『世蘄乎亂』

謂世間求之乎治，或世間以治天下求之也。故下文云，「孰弊弊焉以天下爲事」正承此句而言也。奚侗據古人讀「一」字絕句，又從古訓釋「亂」爲治，均是。惟以「世」字倒在「亂」下，而解作「治世」則非。

之人也，物莫之傷。大浸稽天而不溺；大旱，金石流，土山焦而不熱。

章炳麟曰：「『稽』借爲『詣，』『旨』同從『旨』聲也。說文曰，『詣，候至也。』」

錫昌按：「物」者指一切外物而言，如下文所舉「溺」「熱」之例是也。秋水，「知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。」此就外物之可避者言。蓋人於可避者應早避之，使莫能害。此莊子「不溺」「不熱」之義也。齊物論，「大澤焚而不能熱，河漢冱而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。」達生，「彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始；壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉。夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胷中，是故遻物而不慴。」此就外物之不可避者言。蓋人於不可避者，亦無用苟避，因此乃天命預先之安排，非人力所可左右。如此者，則外身雖遇溺熱之害，而內心仍屹然不爲所動。此亦莊子「不溺」「不熱」之義也。

此文「物莫之傷」蓋兼以上二義言之。莊子文字，往往絕俗驚人，違反常識，讀者須自其全書索其眞意之所在，庶不爲所惑。此段文字，在明至人非外物可得而傷，故能始終逍遙，無往而不適也。

是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，

錫昌按：趙黎二本「穅」作「糠」。「粃」即「秕」字。說文，「秕，惡米也。」段注，「粟之不成者曰秕，米之惡者曰粊，其音同也。」莊子，「塵垢粃康，」「粃」即「粊」字。此言以此人之德，即其塵垢粃穅之粗，尙能做出堯舜治天下之事業來；正讓王所謂「道之眞以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下；」以明至人最後之目的，在自己精神上之逍遙，不在治天下也。

孰肯以物爲事。

錫昌按：莊子「物」字，含義極廣。故達生云，「凡有貌象聲色者，皆物也。」大凡除各項具體事物另有專屬者外，其有足以傷其生，害其性者，皆可稱之爲「物」。駢拇，「自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。」此以「物」包括「利」「名」「家」「天下」四事也。此文「物」字，亦指「天下」而言。「孰肯以物爲事，」謂孰肯以天下爲事也，與上文「孰弊弊

爲以天下爲事」誼同。

宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。

李楨曰：『「諸越」猶云「於越」。春秋定五年，「於越入吳。」』

錫昌按：說文，『資，貨也。』貨者，猶今所謂販也。釋文引李云，『章甫，殷冠也。』宋爲微子之後，故尙殷冠。殷冠者，必須雲鬟以承。越既斷髮，故無所用之也。

堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。

錫昌按：御覽地部二十八汾水及皇王部五帝堯陶唐氏『藐』均作『於』。郭注，『將求四子於海外，』似亦作『於』。『於』作『藐』，蓋涉上文『藐姑射之山』而誤。『四子』者，謂姑射四神人，不必若司馬李云，『王倪，齧缺，被衣，許由』也。

錫昌按：自上『肩吾問於連叔曰』至此，言必如姑射之神人，忘卻一切，無待一切，始可與語逍遙之樂。若夫堯者，未忘禪讓之名，未忘其天下，故雖有忘功之心，亦未足以語至道而遊無窮也。

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，

錫昌按：說文，『瓠，匏也；』『匏，瓠也；』二字互轉，故可通用。其實二物不同，瓠可供食，而匏不可食，僅擇其大者以濟渡而已。詩，『南有嘉魚，甘瓠纍之，』此謂瓠味甘而可食也。魯語，『夫匏不材，於人共濟而已。』韋注，『佩匏可以渡水。』論語，『吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食。』亦謂繫而渡水也。此文『瓠』字，亦指『匏』之可渡水者言。故下文云，『何不慮以爲大樽而浮乎江湖』也。

我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。

馬敘倫曰：『「石」爲「䄷」省。說文曰，「䄷，百二十斤也。」』

錫昌按：此言我樹之成，而結實之大，可容五石重水；然苟盛滿焉，則其外皮之堅厚，又不能自勝，必致破裂也。

剖之以爲瓢，則瓠落無所容。

錫昌按：釋文引簡文云，『瓠落猶廓落也。』下文云，『非不呺然大也。』廓落蓋即呺然呆大之貌，司馬云，『言其形平而淺，受水則零落而不容也。』然以下文『而憂其瓠落無所容』之語驗之，則容乃被容，非謂受水。此

言剖之以爲瓢，則又呺然呆大，無處可容也。

非不呺然大也，吾爲其無用而掊之。』

兪樾曰：『說文，「号，痛聲也。」「呺」「謞」說文所無，蓋皆「号」之俗體；施之於此，義不可通。文選謝靈運初發都詩李善注引此文作「枵」，當從之。爾雅釋天，「元，枵，虛也。」虛則有大義，故曰「枵然大也。」釋文引李云，「号然，虛大貌，」是固以「枵」字之義說之。』

馬敍倫曰：『說文曰，「枵，木貌。」段玉裁謂「木大貌，」是也。』

錫昌按：釋文引司馬云『掊，擊破也；』成疏：『掊，打破也；』是皆讀『掊』爲『破，』是也。

莊子曰：『夫子固拙於用大矣。宋人有善爲不龜手之藥者，

錫昌按：說文有『跔』字云『天寒足跔也，』段注：『周書，「大子晉解師曠東躅其足，曰，「善哉！善哉！」大子曰，「大師何舉足驟？」師曠曰，「天寒足跔，是以數也。」」此許所本，莊子音義亦引周書「天寒足跔。」今本周書作「足躅，」誤也。跔者，句曲不伸之意。』郭注，『其藥能令手不拘坼。』釋文，『「拘」依字宜作「跔，」』是『龜』者，乃『跔』字之借，而『拘』又『跔』之借也。『龜』『跔』一聲之轉，故可通借。『跔』者，蓋卽

足底坼裂之義；莊子用爲手背坼裂，則其引伸也。此誼既明，古書亦可得而通。大周書之義，乃言師曠因足底坼裂致瘃，不能久著於地，故不得不舉趾速行，而太子初不明其原，反以爲其足善走也。段注，『跔者，句曲不伸之意，』非是。『跔』字後世或又以『皸』代之。如一切經音義十一引通俗文，『手足坼裂曰皸；』漢書趙充國傳引文穎注，『皸，坼裂也；』均是也。說文又有『⿰足囷』字，云『瘃足也。』段注，『疒部曰，「瘃，中寒腫覈也。」』是『⿰足囷』者，卽今所謂脚上凍瘡。王念孫以爲『龜』借爲『⿰足囷，』驗之聲義，似亦可通。第莊子『龜』字究借爲『跔，』或借爲『⿰足囷，』則非後人所能辨證。王語錄此，姑備一說，可也。

世世以洴澼絖爲事。

盧文弨曰：『「洴澼」是擊絮之聲。「洴澼」二字本雙聲，蓋亦象其聲也。』

馬敍倫曰：『「洴澼」卽「潎」之緩言。說文曰，「潎，於水中擊絮。」「絖」者，「纊」之或體。說文曰，「纊，絮也。」』

客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰「我世世爲洴澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。」客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬與越人水戰，大敗越人；裂地而封之。

能不龜手，一也；或以封，或不免於洴澼絖，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以爲大樽，而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容，

錫昌按：『慮』乃攷慮或設法之義，常語也。『樽』爲酒器。『大樽』者，言瓠瓢之形有如大樽。此言何不設法以既剖之瓢爲形如大樽之舟，而坐之浮乎江湖也。司馬云，『縛之於身，浮於江湖，可以自渡。慮猶結綴也。』自此說出，而成疏從之，謂『慮者，繩絡之也。』慮猶結綴，古無此訓。蓋司馬誤認大樽係整個之瓠，以爲只可縛之於身，故不得不強解慮爲結綴也。不知大樽者，乃莊子指既剖之瓢而言，非謂整個之瓠也。該瓠既可容水五石，則其面積之大可想而知。苟剖之以爲瓢，則不啻成爲天然之小舟，吾人自可設法利用而浮於江湖矣。

則夫子猶有蓬之心也夫！」

錫昌按：釋文引向云，『「蓬」者，短不暢，曲士之謂，』其說是也。此言乃莊子斥惠子猶有曲士之心也。

錫昌按：自上文『惠子謂莊子曰』至此，言逍遙之妙，即在無用。特莊子所謂無用者，乃俗人謂至人忘却一切，不求世用之義。然自至人言之，人惟無用，而後可以逍遙。故在俗人視爲無用者，在至人即爲大用，二者爲用不同，此即莊子所謂『所用之異』也。

惠子謂莊子曰：『吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，

奚侗曰：『「擁」當作「癰」。說文，「癰，腫也；」「腫，癰也。」「癰」「腫」互訓，亦連語也。「大本癰腫，」言其形盤結如癰腫然。』

其小枝卷曲而不中規矩；

陸德明曰：『「卷」本又作「拳」。』

馬敍倫曰：『作「卷」者是。說文曰，「卷，厀曲也。」』

錫昌按人間世『仰而視其細枝，則拳曲而不可以爲棟梁，』此借『拳』爲『卷』也。

立之塗，匠者不顧。今子之言大而無用，衆所同去也。』莊子曰：『子獨不見狸狌乎？

馬敍倫曰：『陸德明曰，「狌，司馬云，狖也」，朱駿聲曰，「狌又作鼪，」爾雅，釋獸「鼬鼠」注，「江東呼爲鼪，」……秋水篇，「捕鼠不如狸狌。」崔本「狌」作「鼬。」說文亦無「狌」字，蓋「狖」之譌。「狖」爲「鼬」別體。說文「鼬」下曰，「如鼠，赤黃而大，食鼠者。」錢坫謂今鼠狼也。』

錫昌按：『狸』說文作『貍』，即俗『貓』字。說文，『貍，伏獸似貙。』段注，『即俗所謂野貓，』古音『貍』讀若『貓』，故二字通用。說文，『霾，从雨，貍聲。』段注，『莫皆切。』顧炎武音論，『霾，亡皆切，貍陵之切；「之」「皆」二韻通。』均其證也。廣雅釋獸，『貍，貓也。』尸子，『使牛捕鼠，不如貓狌之捷。』此可證『貍』即『貓』矣。徐無鬼，『是狸德也，』『狸』亦『貓』也。釋文，『謂貪如狐狸也，』非是。又馬氏以爲『狌』即說文之『鼬，』是也。廣雅釋獸，『鼠狼，鼬。』王引之疏證，『鼬善捕鼠，故有鼠狼之名。……今俗通呼黃鼠狼。順天人呼之黃鼬。好夜中食人雞，人捕取之以其尾毛爲筆，』鼠狼單言之，或曰鼪，或曰鼬，均無不可。惟連言之，則曰鼪鼬。如徐無鬼，『藜藋柱乎鼪鼬之逕，』是也。

卑身而伏，以候敖者；

錫昌按：說文，『敖，出游也。』『敖者』指出遊之物而言，如雞鼠之類是也。

東西跳梁，

錫昌按：『梁』與『掠』通。尚書大傳，『故衞梁遠』注，『梁讀爲掠，』是其證，左氏昭二十年傳，『輸掠其聚』注，『掠，奪取也。』『梁』『掠』均爲『略』之借。說文，『經略土地也。』段注，『引申之規取其地亦曰

略地。』是『略』本含有奪取之意。故方言二云，『略，強取也。』此言狸狌東西跳躍奪取雞鼠之類也。

不辟高下；

錫昌按：黎本『辟』作『避。』

中於機辟，死於罔罟。

奚侗曰：『郭慶藩云，「「辟」疑爲「繴」之借字。爾雅，「繴謂之罿；罿，罬也。罬謂之罦；罦，覆車也。」郭璞曰，「今之翻車也。」」故莊子以「機辟」並舉。山木篇「不免於罔羅機辟之害，」亦是叚「辟」爲「繴。」』

錫昌按：此言有用之害也。亂世有用，則有害；有害，故不能逍遙。

今夫斄牛，其大若垂天之雲；此能爲大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野。彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物無害者。無所可用，安所困苦哉。』

錫昌按：此言無用之益也。亂世無用，則無害；無害，故能逍遙。

三　齊物論校釋

齊物論

錫昌按：秋水，「萬物一齊，孰短？孰長？」寓言，「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言。……物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。」天下，「公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩；不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者。彭蒙田駢愼到聞其風而說之。齊萬物以爲首。曰，天能覆之，而不能載之；地能載之而不能覆之；大道能包之，而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可。故曰，選則不徧。」又云，「惠施多方，……厤物之意。」又云，「惠施……徧爲萬物說。」又云，「惠施……散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反。」本篇，「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。」參稽上說，可知「齊」即齊一，「物」即萬物，「論」即言論或辯論或論說也。「物」卽萬物者，謂萬事萬物之理，其所包內容，蓋約當於今世哲學名學物理學政治學或人生哲學等各種問題之探討。如本篇所舉惠施「今日適越而昔至，」「方生方死」等問題，是卽哲學上關於時間之理也。所舉公孫龍子「指之非指，」「馬之非馬，」「堅白」等問題，是卽名學上關於共相之理也。所舉儒

家「仁義之端」是卽政治學與人生哲學上關於行政與行爲之理也。又天下所舉惠施學說「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」等十事；所舉「天下之辯者」「卵有毛」等二十一事，則兼哲學名學與物理學之理言之。徐無鬼「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無淩誶之事則不樂，皆囿於物者也。」此「物」用以包括「思慮之變，」「談說之序，」「淩誶之事，」可證其所包甚廣也。「論」卽言論或辯論或論說者，謂當時各家各派對於以上諸學所發各種不同之言論也。「齊」卽齊一者，蓋莊子受田駢等「齊萬物以爲首」之影響，知「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可；」而欲以「無言」齊一之也。莊子齊物論之作，其目的純在息天下各派是非之辯，蓋亦當時辯士好辯之反動也。

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉如喪其耦。

錫昌按：「南郭，」人間世及徐無鬼作「南伯，」寓言作「東郭。」蓋名本假設，故隨與所寫，並無一定也。「隱」當爲「㥯，」說文，「有所依也。」段注，「近「隱」行而「㥯」廢矣。」「荅焉，」不動貌，並與「輒然，」「慹然」文異誼同。達生，「輒然忘吾有四枝形體也。」釋文，「「輒然，」不動貌。」田子方，「慹然似非人。」司馬云，「「慹然」不動貌。」以上詞例均同，可爲證也。釋文解此文「荅焉」云「解體貌，」蓋由郭注「荅焉解體」而來，誼與上下不協，非也。「耦，」我也。下文「今者吾喪我，」可證。「喪其我」蓋卽「無己，」「坐忘，」

『忘己』之誼。逍遙遊，『至人無己。』大宗師，『墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』天地，『忘乎物，忘乎天，其名爲忘己忘己之人，是之謂入於天。』蓋人於所謂我者旣可喪而忘之，則天下何物不可忘，此乃齊物論之簡捷方法也。

錫昌按：莊子開首便寫一個能齊物論之人，實爲本篇一大長文極妙之縮寫。吾人讀此數句後，試閉目一想，只覺此人靠机枯坐，靜心息慮，宛如老僧之入定。斯時也，彼我均忘，天人合一；蓋其精神凝寂之極，已入另一境界矣。田子方，『向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。』正指此種境界而言。此旨若悟，本篇大義，思過半矣。

顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？

錫昌按：徐無鬼『顏成子游』作『顏成子，』惟寓言仍同。蓋姓顏成，而名子游也。經傳釋詞，『「其」問詞之助也。或作「期，」或作「居，」義並同也……禮記檀弓曰，「何居？我未之前聞也。」鄭注曰，「居讀如姬姓之姬，齊魯之間語助也。」』司馬云，『「居」猶「故」也，』恐非。

形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？

錫昌按：達生，『吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝。』郭注，『不動之至。』是如槁木者，言其形體不動之至；如死灰者，言其精神凝寂之極。此卽上文『荅焉似喪其耦』一句之具體說明也。蓋惟形如槁木，心如死灰，故能荅焉似喪其耦也。

今之隱机者，非昔之隱机者也。』

錫昌按：今子綦之隱机也，內心入定，宛如木雞；昔衆人之隱机也，神魂顚倒，有若醉漢；子游覺今昔所見，氣象不同，故異而問之。

子綦曰：『偃，不亦善乎而問之也。

馬敍倫曰：『「而」讀爲「爾」。「汝」之「汝」，後文隨義別之。』

今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟，而未聞地籟；女聞地籟，而未聞天籟夫！』

錫昌按：『女』與『汝』同。說文，『籟，三孔龠也，大者謂之笙，其中謂之籟，小者謂之箹；』『簫，參差管樂；』是籟簫不同。郭注，『籟，簫也；』非是。此籟引申爲吹。下文，『夫言非吹也；』釋文引崔云，『吹猶籟也；』是其證。人

籟謂人所吹者，如樂孔所發之聲，下文所謂「人籟則比竹，」是也。地籟謂地所吹者，謂衆竅所發之聲，下文所謂「地籟則衆竅」是也。天籟謂天然所吹者，其誼詳下。

子游曰：『敢問其方。』

錫昌按：秋水，『吾長見笑於大方之家。』釋文引司馬云，「方，道也。」此言敢問其道也。

子綦曰：『夫大塊噫氣，其名爲風。

錫昌按：郭注，『大塊者，無物也；』司馬云，「大朴之貌；」蓋均指自然而言。大宗師，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死；」亦謂自然載我以形也。成疏，「大塊者，造物之名，亦自然之稱也；」是也。大宗師又云，「夫造物者，又將以予爲此拘拘也。」又云。「陰陽於人，不翅於父母。」莊子或言造物，或言陰陽，亦皆自然之別名耳。說文，「噫，飽出息也。」此言自然噓出之氣，其名爲風也。

是唯無作，作則萬竅怒呺。

奚侗曰：『「呺」借作「號。」說文，「號，嘑也。」文選月賦注引正作「號。」（御覽入引同）』

錫昌按：此解地籟也。竅喻各派辯士之心竅。各派辯士心竅萬有不同，故其所發辯論亦萬有不同；正如衆竅萬有不同，故其所發風聲亦萬有不同也。

而獨不聞之翏翏乎？

奚侗曰：『釋文，「「翏」李本作「飂」」當從之。說文，「飂，高風也。」廣雅釋詁，「飂飂，風也。」』

山林之畏隹；

劉師培曰：『顧野王玉篇山部引作「嵔崔。」』

奚侗曰：『「林」當爲「陵，」「畏隹」猶言「崔嵬，」並與「陮隗，」「摧崣」相同，言山阜之高大也。以疊韻字體物，本無定形。郭注「大風之所扇動，」蓋不知「林」當作「陵，」而誤以「畏隹」爲大風扇動之聲也。下文「大木百圍之竅穴」即承接此句；惟有畏隹之山陵而後有百圍大木耳。六韜絕糧第三十九，「依山林險阻水泉林木而爲之固」通典五十七引作「山陵，」是亦「陵」之誤爲「林」也。』

馬敍倫曰：『「隹」爲「崔」或「陮」之省。說文曰，「崔，大高也；」「陮，陮隗，高也。」「嵔」「嵬」一字。「畏」「嵬」一字，詳說文六書疏證。說文曰，「嵬，山石崔嵬，高而不平也。」此言「畏隹，」義重不平。』

錫昌按：「畏隹」卽玉篇廣韻「嵔崔」之省。「嵔崔」亦可倒作「崔嵔，」其誼並與「崔嵬，」「陮隗，」「推婁，」厜㕒，」「崣義」同也。

大木百圍之竅穴，

錫昌按：此猶言百圍大木之竅穴也。

似鼻，似口，似耳；

錫昌按：此言大木之竅穴，有兩孔並列如鼻者，有匾孔橫生如口者，有旋孔斜垂如耳者。以上像人。

似枅，似圈，似臼；

奚侗曰：「說文，『枅，屋欂櫨也。』段玉裁曰，『有枅，有曲枅。枅者，倉頡篇云「柱上方木也。」曲枅者，廣雅云「曲枅謂之欒。」薛綜西京賦注云，「欒，柱上曲木兩頭受櫨者。」釋名，「欒，攣也，其體上曲攣拳然也。」』此以喩大木之竅穴，自指曲枅而言。」

錫昌按：此言有灣孔如柱上曲木者，有圓孔如屈木杯圈（卽孟子告子上之「桮棬，」猶今碗器之類。）者，有

內小外大之孔如舂臼，以上像物。

似洼者，似污者；

馬敘倫曰：『說文曰，「洼，深池也；」「污，薉也，一曰小池爲污。」小池爲污者，字當作「洿」。說文曰，「洿，濁水不流池也。」「池」字依玄應一切經音義補。此與「洼」連文，當是借「污」爲「洿」也。』

錫昌按：濁水不流池當爲淺池，與上深池爲對。此言有深孔如深池者，有淺孔如淺池者。以上象池。

錫昌按：自『似鼻』至此，凡計八種，皆喻辯士心竅之異有如此也。

激者，謞者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者；

奚侗曰：『「激」借作「噭」。說文，「噭，吼也。」「謞」與「號」同。說文，「號，嘑也。」春秋繁露深察名號篇，「古之聖人，謞而效天地謂之號，鳴而施命謂之名。名之爲言，鳴與命也。號之爲言，謞而效也。」「謞」「號」疊韻爲訓，義自相同。「叱」，叱咄聲。「吸」，噓吸聲。「叫」，呼也。「譹」，哭聲，釋文引司馬說是也。「宎」當是「笑」字之誤，謂怖笑聲。「笑」或省作「关」，「宎」「关」形相近也。「咬」借作「嘐」。廣韻，「雞鳴嘐嘐，」今詩鄭風作「膠膠。」毛傳，「膠膠，猶喈喈也。」周南，「其鳴喈喈。」毛傳，「喈喈和聲之遠聞也。」文選嵇叔夜贈秀才入軍詩，「咬咬黃鳥。」注引古歌曰，「黃鳥鳴相追，咬咬弄好音，」是即借「咬」爲「嘐」也。「咬者」謂聲

之和，與「笑者」之義相類。獨「激」之與「謞」，「叱」之與「吸」，「叫」之與「譹」，皆以義相近者爲類，又皆借人所發之聲以喻風也。司馬訓「宎」爲「深」，失之。』

錫昌按：此喻辯士辯論之異，蓋辯士有八種之心竅，故有八種之辯論也。

前者唱于，而隨者唱喁；泠風則小和，飄風則大和；

錫昌按：釋文，『泠音零』，是陸讀「泠」爲「零」。說文，『零，徐雨也。』段注，『引申之義爲零星，爲凋零。』零星，凋零，皆微小之義也。此謂前竅唱『于』聲，後竅卽唱『喁』聲以和之；故小風則前後竅小和，飄風則前後竅大和也。此喻同派之辯士自己唱和，樂此不疲；有人唱於前，卽有人和於後；小唱則小和，大唱則大和；天下所謂『惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之；……辯者以此與惠施相應，終身無窮』也。

厲風濟，則衆竅爲虛。而獨不見之調調之刀刀乎？』

馬敍倫曰：『「濟」借爲「霽」。說文曰，「霽，雨止也。」』

錫昌按：黎本涵本及宋沈作喆寓簡『刀刀』均作『刁刁。』查說文不收『刁』字，玉篇以爲俗字，是也。郭注，『濟，止也。烈風作，則衆竅實；及其止，則衆竅虛。』是郭讀『厲』爲『烈。』此謂烈風一止，則衆竅空寂；然風勢

初息，而樹梢調調刀刀，仍在搖動作態焉。此喻辯士驟然止辯，則衆論寂然，天地爲靜也。

子游曰：『地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。』

錫昌按：此謂地籟有如衆竅所發之聲是已，人籟比之竹孔所吹之音是已，敢問何謂天籟也。

子綦曰：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？』

錫昌按：此解天籟也。廣雅釋詁三，『己，成也。』『怒者』即努力爲此不同者，係指一種自然之潛力而言；秋水所謂『今予動吾天機，而不知其所以然，』是也。此言衆竅吹聲，萬有不同；而使其自成此種萬殊也，又皆衆竅自取；然則努力爲此不同者，誰邪？莊子此文，妙在不將天籟即『自然』一語說出，以此非常人所能領悟，故反作問語，欲使讀者玩索自得之也。子綦語止此。以下爲莊子語。

大知閑閑，小知間間。

錫昌按：黎本二『知』並作『智』。釋文，『知音智，』是陸讀『知』爲『智』，言辯士所藏智識也。簡文云，『閑閑，廣博之貌。』陸云，『間間，有所間別也。』此謂辯士藏智待辯之異。

大言炎炎，小言詹詹。

錫昌按：『炎炎』蓋多言不休之貌，天下所謂『說而不休，多而無已，』是也。李頤云，『詹詹，小辯之貌。』此謂辯士言語外發之異。

其寐也魂交，其覺也形開。

錫昌按：『魂交』蓋即精神交錯紛亂之誼，下文所謂『薾然疲役而不知其所歸，』是也。『形開』蓋其意識常在過度緊張之誼，下文所謂『終身役役而不見其成功，』是也。此辯士寤寐之異。

與接爲構，日以心鬬，縵者，窖者，密者。

馬敍倫曰：『「構」借爲「冓」。說文曰，「冓，交積材也。」』

錫昌按：段注，『高注淮南曰，「構，架也；材木相乘架也，」』是『冓』乃架木建造之誼。惟架木建造，必鉤心鬬角，故莊子用『構』字以狀心鬬之烈也。『縵』借爲『慢』。說文，『慢，惰也。』此引申爲遲緩之誼。列禦寇，『有堅而縵。』成疏，『縵，緩也，』誼與此同。司馬云，『窖，深也。』縵者是思慮遲慢者，窖者思慮深入者，密者思

愼謹密者。此謂辯士一與外界事物接觸，卽苦心構思，日以心鬭，以冀有所發現，而爲辯論之資，天下所謂「判天地之美，析萬物之理，」是也。此等人思慮有遲慢者，有深入者，有謹密者。此謂辯士思考事物之異。

小恐惴惴，大恐縵縵。

錫昌按：此言辯士惟恐不能勝人，故雖在平時，亦懷憂慮；有小恐之人，其懼惴惴者；有大恐之人，其懼慢慢者。此謂辯士恐懼之異。

其發若機栝，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也。

錫昌按：發謂辯言之發，留謂辯言之留。言辯士有驟然發言，敏若機括者，以其欲主是非而爲必勝之爭也；又有留而不發，默若詛盟者，以其正在守候必勝之隙，而後動也。此謂辯士語默之異。

其殺如秋冬，以言其日消也。

馬敍倫曰：「『殺』借爲『蓑，』同齒音也。儀禮士冠禮篇，『德之殺也』注，『殺猶衰也。』易，『神武不殺，』虞翻本『殺』作『衰』。並其例證。說文曰，『蓑，滅也。』後隨文義別之。」

錫昌按：黎本「如」作「若」。此謂辯士常在緊張過度，故其精神衰殺日消，有如秋冬景物之凋謝不已也。

其溺之所爲之不可使復之也。

錫昌按：經傳釋詞，「之猶於也。」上「之」當作是訓。「所爲」指所爲辯論而言。此謂辯士沉溺於辯論之事，一往深入，無可再使覺悟回頭也。

其厭也如緘，以言其老洫也。

章炳麟曰：「『洫』借爲『侐』。說文曰，『侐，靜也。』」

錫昌按：黎本無下「其」字。「厭」借作「懕」。說文，「懕，安也。」又云，「緘，所以束匧也。」史記五帝本紀，「惟刑之靜哉。」索隱，「古文作『恤哉』。」「恤」「洫」均「侐」之假，靜也。此謂辯士安心之極，有如緊縛於匧之緘繩，固定不動，則可斷其已入晚年老靜之境矣。

近死之心，莫使復陽也。

錫昌按：黎本無「也」字。此言辯士至此時期，其心可謂已近死地，無可使彼重反生道也。

喜怒哀樂，慮嘆變慹，姚佚啓態；

錫昌按：世本「慹」作「熱」，黎本「姚」作「始」，均誤。說文，「慹，悑也。」「悑」即「怖」字。「姚」借爲「佻」，說文云，「愉也。」愉者薄也，輕薄也。說文，「佚，忽也。」此謂辯士一生心情，轉變無窮；有時喜歡，有時憤怒，有時悲哀，有時快樂，有時思慮未來，有時嗟歎已往，有時恍變不測，有時內含恐怖，有時輕佻浮躁，有時舉止疏忽，有時醜態畢露，有時裝模作樣；略而言之，有此十二種也。

錫昌按：自上「大知閑閑」至此，言各派辯士各種心境活動之狀態，猶衆竅怒呺，萬有不同也。

樂出虛，蒸成菌；

馬敍倫曰：「『蒸』借爲『烝』。說文曰，『烝，火氣上行也。』」

錫昌按：此言樂音出於虛空，烝氣結成朝菌，皆不過一種自然之作用耳。郭注所謂「物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，自然彌同也。」

日夜相代乎前，而莫知其所萌。

錫昌按：「所萌」即自然之所萌。此言以上二種自然現象，日夜迭顯於吾人之前，而竟莫知其所以發生之故也。

已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎？

錫昌按：「已乎」與逍遙遊「休乎」誼同，猶今語所謂「罷了」也。「此」即上文之「所萌」，指自然而言。此言辯士苟旦暮悟得此種自然之道，其或可以自「近死」之境，漸至「復陽」而得生路也。惜乎，彼等相辯終身，一往不反，於事實上竟不能覺悟絲毫；故莊子作疑問口氣，以明其所望之終屬虛幻也。

非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所爲使。

錫昌按：「彼」即上文之「此」，亦即「自然」也。「取」，資也。易繫辭下傳，「遠近相取」注，「相取，猶相資也」，是其例證。「其」爲「彼」之代名詞。經傳釋詞，「爲猶以也。」駢拇，故「天下誘然皆生，而不知其所以生」，即此句「其所爲」即「所以」。此言無自然更無我；無我，則自然亦無所資。換言之，人類者，自然所產生物之一，故無自然，更無人類；然自然亦借人類而顯其作用，無人類，則自然亦無所附麗。故自然爲物，可謂淺近之至；特人莫知自然所以使物者如何耳。

若有眞宰，而特不得其眹。

錫昌按：李云，『眹，兆也。』『眹』借爲『朕』。應帝王，『而遊無朕。』崔云，『兆也。』二字正同，可證。此言自然之中，若有一個眞宰主使一切，特人索之，則又不得其兆耳。

可行己信，而不見其形，有情而無形。

錫昌按：此總言自然或道也。大宗師，『夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，』誼與此近。老子二十一章，『道之爲物，……其中有精，其精甚眞，其中有信。』莊子此文實源於此。大學，『無情者不得盡其辭。』注，『情猶實也。』是莊子之『情，』卽老子之『精，』皆指道之眞實不虛而言。王弼注，『信，信驗也，』謂道可驗之萬物而不爽也。『不見其形』與『無形』同，皆言道無象之誼；老子十四章所謂『視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微；』在宥所謂『至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默；』知北遊所謂『終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。』據上之例，可知老莊文中『情』『精』『眞』『信』四字，文異誼近，皆言自然眞實而有信驗也。惟『信』與『情，』言自然之用；『不見其形』與『無形，』言自然之體；此則不可不辨也。『可行己信而不見其形，』言自然可行己之信驗而不見其形體也，『有情而無形，』

言自然有其眞實不虛而無形體可見也。二句誼同。郭注「可行已信」云，「今夫行者信己可得行也；」又注「而不見其形」云，「不見所以得行之形；」又注「有情而無形」云，「情當其物，故形不別見也；」文不成詞，義尤晦澀，蓋由未明莊恉，而強爲曲解故也。

百骸，九竅，六藏，賅而存焉；吾誰與爲親？

錫昌按：「賅」借爲「晐」。說文，「晐，兼晐也。」段注，「今字則「該」「賅」行，而「晐」廢矣。莊子淮南作「賅」，今多作「該」。」晐者，備也。此言人之形體，由百骸九竅六藏而成，今該全部皆備而存焉，吾究與何部爲親乎？知北游，「萬物以形相生，故九竅者胎生，八竅者卵生。其來無迹，其往無崖。」此明形之生死，皆出自然；故生固不必樂，死亦無用哀也。夫形之生也，尙無所樂；然則吾人於身之各部，豈復有可親者乎。

汝皆說之乎？其有私焉。

錫昌按：此言倘汝於爾之形體全部說之，則該全部有爾之私愛者在焉。知北游，「汝身非汝有，……是天地之委形也。……故行不知所往，處不知所持，食不知所味。」夫身既非汝所有，然則說於何有，私於何有。

如是皆有爲臣妾乎？

錫昌按：經傳釋詞，『有猶又也。』此言該全部既受爾之私愛，豈皆又爲臣妾之職，以自相治乎？上文謂百骸九竅六藏備成人之形體，此文以百骸九竅六藏另爲臣妾之職，故曰又也。此又正與上文之意互相呼應。吳汝綸謂『「有」與「以」同，』馬敍倫謂『「有爲」一義，疑羨一字，』均非是。

其臣妾不足以相治乎？

錫昌按：臣妾之職，只能受制於主人，故臣妾自己，實不足以相治也，此語乃應上句之問。

其遞相爲君臣乎？

錫昌按：此言臣妾既不足以相治，豈臣妾自己互爲君臣以資相治乎？

其有眞君存焉。

錫昌按：由上層層推驗，可知吾人一切活動之源，除形體全部以外，另有所謂眞君一物者在焉。眞君者，即上文

所謂『若有眞宰而特不得其眹』之眞宰也。眞君成於自然，故與自然爲一體。自然之義，即是自成；故眞君之義，亦即自成。自成者，言物皆自成，無物使成也。吾人認識此物，便能認識至人之生活。蓋至人之生活，只是一任眞君自爾；非於形體有何私愛，或形體自己相治於其間也。故眞君所至，即道之所至。達生，『子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目。』亦謂至人任眞君自行，故可忘肝膽，遺耳目也。辯士之患，只是將此眞君埋沒而自用私智，『以天下之美爲盡在己。』秋水遂至舍本逐末，往而不反也。

如求得其情與不得，無益損乎其眞。

錫昌按：此『情』與上『情』誼同，實也。惟彼指道之眞實而言，此指眞君之實而言。此言無論求得眞君之實與否，於眞君本身之眞，並無損益也。

一受其成形，不亡以待盡。

劉師培曰：『「一受其成形，不忘以待盡，」田子方篇作「不化。」竊以「忘」即「化」訛。「不化」猶云弗變。下云「其形化，」即蒙此言。郭注以「中易其性」爲詮，「易」「化」義符，是郭本亦弗作「忘」也。成疏云，「終不中途亡失，」所據本業與今同。蓋「匕」「亾」形近，「匕」譌爲「亾」，俗本竟以「忘」易之。』

錫昌按：「亡」當據田子方作「化，」劉說是也。莊子化字，共有四種分別，可於知北游見之。其言曰，「古之人，外化，而內不化；今之人，內化，而外不化。」內化者，謂內與物化之人，即內心常受外物之化而異其趨向者也。外化者，謂外與物化之人，即外部可與外物之化爲一體者也。內不化者，謂內不與物化之人，即內心不受外物之守而始終堅定如一者也。外不化者，謂外不與物化之人，即外部不能與外物之化爲一體者也。外化爲內化之反，而外不化又爲內不化之反。故外化之人，同時即爲內不化之人；內化之人，同時即爲外不化之人。逍遙遊，「若夫乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」此言外與物化之人也。德充符，「死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無假，而不與物遷；命物之化，而守其宗也。」此言內不與物化之人也。逍遙遊，「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。」此言內與物化之人也。天運，「夫水行，莫如用舟；而陸行，莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今，非水陸與？周魯，非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃。」此言外不與物化之人也。上義若明，則莊子所有化字，皆可得而讀。本篇，「此之謂物化。」謂此之謂外與物化也。大宗師，「安排而去化，乃入於寥天一，」謂安排而外與物化，乃入于寥天一也。又云，「化則無常也，」謂外與物化，則無可無不可也。天地，「方將與物化而未始有恆，」謂方將外與物化，而未始有恆也。此文「一受其成形，不化以待盡，」謂辯士一受眞君所成之形，即外不與物化，以待壽之盡也。下文云，「與物相刃相靡，」即承「不化」而申言之。又云，

「其行盡如馳，而莫之能止，」即承「待盡」而申言之。蓋正惟不能外與物化，故與物相刃相靡；正惟不免待盡，故其行如馳，而莫之能止。文義相接，因甚顯也。若此「化」字誤作「亡」，則莊子精意全失矣。

與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！

奚侗曰：「『靡』借作『䃺』。說文，『䃺，石磑也。』今省作『磨』。引伸之義爲磋磨。荀子性惡篇，『身日進於仁義而不自知也，靡使然也。』楊注，『靡，切也。』是即借『靡』爲『䃺』。馬蹄篇，『喜則交頸相靡，』同。」

錫昌按：此言辯士與物相刃相磨，馳向死之終點而莫之能止也。天下，『惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也，悲夫！』意與此同。

終身役役而不見其成功，薾然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？

錫昌按：『薾』黎趙浙三本均作『苶』。『苶』爲『薾』之或體，『薾』則『爾』之借字也。說文，『爾，智少力劣也。』此言辯士終身役役於辯而不見其成功，薾然疲困而不知其所歸也。

其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！

錫昌按：此謂辯士之形既變枯老，其心亦隨衰弱，以至於盡也。

人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？

錫昌按：「芒」借爲「朦」。說文，「朦，童蒙也；一曰不明也。」不明之義引申爲愚昧無知。古多省作「蒙」。經傳釋詞。「豈猶其也。」此「其」通「豈」。此言人之生也固若是愚乎？豈我儕辯士獨愚，而他人亦有不愚者乎？

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。

錫昌按：「成心」與上「成形」相對。「成形」既爲眞君所成之形，則「成心」自爲眞君所成之心。換言之，「成心」者，即吾人天然自成之心，用以辨別事物者也。「代」即自然變化相代之理。上文，「樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌。」德充符，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，飢渴，寒暑，是事之變，命之行也，日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」徐無鬼，「樂也，其實菫也，桔梗也，雞廱也，豕零也，是時爲帝者也，何可勝言。」則陽，「時有終始，世有變化。……四時相代，相生，相殺。」皆此「代」字之誼，可證。此種自然變化相代之理，惟聖人可以全知而心自得之。故「知代而心自取者」係指聖人而言，與下文「愚者」相對。此言人如各隨其自己現有之成心而師之，則人皆有師，何必知代而心自取之聖人有之，即愚者亦與有之也。

未成乎心而有是非，是『今日適越而昔至』也。

錫昌按：『未成乎心，』謂辨別事物不成乎自己現成之心，而成乎辯論之心也。『今日適越而昔至，』爲惠施等辯者之說。天下，『惠施多方……今日適越而昔來，』可證。昔，昨日也。常人視時間有今日昨日之單位，有今日昨日之停留，故言『今日適越而今至。』此乃常人現成之心，而成之自然者也。辯者視時間如流水，永不停留，永無現在。如說現在，便已過去。天下所謂『日方中方睨，』亦是此理。故言『今日適越而昔至。』此乃辯者所有之心而不成之自然者也。此言不成乎自己現成之心，而有是非之辯，如辯者『今日適越而昔至』之說，是也。

是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

錫昌按：此言辯者以『昔至』爲『今至，』就是等於以『無有』爲『有。』此種以『無有』爲『有』之理，雖有神禹之智，且不能知其究竟。吾獨奈之何哉！

夫言非吹也，

錫昌按：言出機心，吹發自然，二者不同，故曰言非吹也。

言者有言。其所言者，特未定也。

錫昌按：『言者』即辯士，統指儒墨，惠子公孫龍等而言。此謂辯士所以各有所說者，以彼等所說之『物』各有是非，而不得一定故耳。

果有言邪，其未嘗有言邪？

錫昌按：此謂爾等辯士試自反省，當在未辯之初，果有言邪？其未嘗有言邪？

其以爲異於鷇音，亦有辯乎？其無辯乎？

成玄英曰『鳥子欲出卵中而鳴，謂之鷇音也。』

錫昌按：『辯』借爲『辨，』別也。此謂爾等辯士試自反省，當在未辯之初，其所發之言，與鷇音相較，亦有別乎？其無別乎？夫鷇音發乎天機，言語出於自然；二者一致，本無所別。辯士至此，當可猛省。

道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？

錫昌按：本篇『夫道未始有封，言未始有常。』又云，『夫大道不稱，大辯不言。』又云，『道昭而不道，言辯而不及。』則陽『吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無止；無窮無止，言之無也，與物同理。』蓋莊子以爲道無眞僞，言無是非；二者變化流行，並無常規可求。故曰，道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？上二句爲反問，下二句爲正問。謂道無眞僞，往而不存；言無是非，存而不可也。

道隱於小成，言隱於榮華。

錫昌按：『小成』爲『大成』之對。山木，『昔吾聞之大成之人曰「……功成者墮，名成者虧。孰能去功與名而還與衆人？」』蓋莊子以無功無名爲大成，如逍遙遊所謂『至人無己，神人無功，聖人無名』者是。以有功有名爲小成，如下文所謂『昭文之鼓琴』，『師曠之枝策』，『惠子之據梧』皆是也。凡百家安於小成者，卽不知道體之大。故曰『道隱於小成』也。『榮華』者，卽榮華之辯，列禦寇所謂『從事華辭以支爲旨』；天下所謂『惠施……以勝人爲名，……以善辯爲名』是也。凡辯士志在榮華之辯者，卽忘其自然之言，故曰，『言隱於榮華』也。

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

錫昌按：此處儒墨，乃統被其他各派辯士言之；以二派勢力最大，可爲各派之代表也。各派各有是非，以是其所非，而非其所是，故物論永不能齊焉。此句實爲本篇所作之動機。

欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。

錫昌按：「明」者，卽齊物論或齊是非之道也。下文云，「是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。」又云，「凡物無成與毀，復通爲一，唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣；因是矣，已而不知其然，謂之道。」又云，「爲是不用而寓諸用，此之謂以明。」由上之語，可得二義，一曰，是非兩無窮盡，非人類私智所能窺其究竟也。二曰，平庸之德，含有「用」「通」「得」等作用也。故人如能不用私智而寓於平庸者，自其認識方面言，可謂之「明」；自其應用方面言，可謂之「道」；二者名異誼同。天下，「莊周……不譴是非，以與世俗處。」「不譴是非」卽「不用」之誼；「與世俗處」卽「寓諸庸」之誼；此卽齊物論之要道，莊子固自主張之而又實行之者也。

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。

錫昌按：「彼」是「那方面，」「是」是「這方面。」凡物有「那方面，」卽有「這方面，」你如從「那方

面」的觀點去觀察，則所見無非是「那方面；」如從「這方面」去觀察，則所見無非是「這方面。」見了那面，則不見這面自己知道的一面，總認爲是眞的一面。故說：「那方面」是出於「這方面」，「這方面」亦由於「那方面。」此卽本段之大意也。下文云，「民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味。」吾人卽可以「正味」一事爲例，以明上理。如以人的觀點去觀察，則人當認人這方面的「芻豢」爲正味，而不認其他方面的「薦」「帶」「鼠」爲正味。如以麋鹿的觀點去觀察，則麋鹿當認自己方面的「薦」爲正味，而不認其他方面的「芻豢」「帶」「鼠」爲正味。餘可類推。故人有人之正味，亦有人之非正味；麋鹿有麋鹿之正味，亦有麋鹿之非正味。如專以麋鹿所食者爲正味，則不見其他之正味；如專以自知者爲正味，則不知其他亦爲正味。總之，「芻豢」所以認爲正味，便由於「薦」之認爲非正味；反之，「薦」之所以認爲正味，便由於「芻豢」之認爲非正味。然則儒墨之所謂是非，豈非與此同乎。此段言物之是非，起於對待。對待不破，是非無窮，乃儒墨病根所在也。

彼是『方生』之說也，雖然，『方生方死，』方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。

錫昌按：天下，『惠施多方，……日方中方睨，方生方死，』是此文『方生，』卽惠施『方生方死』之說，下文

「方生方死，」引其全文可證。辯者視時間如流水，永不停留故日方正中，便已西斜，此「日方中方睨」之說也。物方生出，便已死去，（未來之時，卽爲生命之生；過去之時，卽爲生命之死。）此「方生方死」之說也。二者理同。反之，物方死去，便已生出，此「方死方生」之說也。以此而推，則方可者，方不可；方不可者，方可；因彼而是者，因彼而非；因彼而非者，因彼而是。故是非之辯，遂如環之無端，永不得窮。由此觀之，所謂「彼」「是」之相對待，豈非卽是惠施「方生方死」之說乎。莊子妙在卽以辯者之說，證明是非一有對待，卽無窮時，所謂「以子之矛，攻子之盾」也。

是以聖人不由而照之于天，亦因是也。

錫昌按：「天」卽自然。此言聖人不由「彼」「是」之途，而唯明之自然，亦可謂因自然而是也。

是亦彼也，彼亦是也。

錫昌按：此謂如以物之對待言，則「是」亦「彼」也，「彼」亦「是」也。

彼亦一是非，此亦一是非。

錫昌按：「此」亦「是」也。此謂「彼」「是」旣相對待，故「彼」有其是非，「是」亦有其是非也。

果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？

錫昌按：此言以道觀之，果且有「彼」「是」乎哉？果且無「彼」「是」乎哉？

彼是莫得其偶，謂之道樞。

錫昌按：郭注，『偶，對也。』「對」卽對待也。「樞」卽戶樞，乃門上兩端之圓木，可以左右旋轉，以爲啓閉之用者也。「彼」必待「是」而有，「是」必待「彼」而出，故兩者互相對待。若「彼」「是」不得其對，則相待全絕，可謂之道樞矣。

樞始得其環中，以應無窮。

錫昌按：「環」者乃門上下兩橫檻之洞圜空如環，所以承受樞之旋轉者也。樞一得環中，便可旋轉自如，而應無窮。此謂今如以無對待之道爲樞，使入天下之環，以對一切是非，則其應亦無窮也。

是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。

錫昌按：此言若儒墨之論是非，卽論至萬世，亦不得其窮；以是亦無窮，非亦無窮也。故曰，莫若以明。

以『指』喩『指』之『非指』，不若以『非指』喩『指』之『非指』也。

錫昌按：公孫龍子指物論，『物莫非指，而指非指，』卽此所謂『以指喩指之非指』也。『指』者，物之所指也，而公孫龍子特用爲一物所指之共相。各個共相得於各個之物，如人有人之共相，狗有狗之共相。故共相除得於各個之物外，卽無所謂共相。『物莫非指，』謂物莫非有其共相也。『而指非指，』謂共相除得於各個之物外，不能單獨成立共相也。此言爲公孫龍設想，以共相喩共相之非共相，不若以非共相喩共相之非共相也。

以『馬』喩『馬』之『非馬』，不若以『非馬』喩『馬』之『非馬』也。

錫昌按：公孫龍子白馬論，『白馬非馬。……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬，』卽此所謂『以馬喩馬之非馬』也。『馬』者爲一切馬之共相，不論黑白，皆可以馬命之。『白馬』者爲白色之馬，黑色之馬不可以命之，故『白馬』非『馬』也。此言爲公孫龍設想，以馬喩『白馬』之非『馬，』

不若以非馬喻『白馬』之非『馬』也。蓋莊子以爲辯者卽欲爲『指』『馬』之辯，亦儘可以『非指』喻『指』之『非指』，以『非馬』喻『馬』之『非馬』。如此，則直捷了當，一聽卽明；不必故意苛察繳繞，使人不得反其眞也。

天地一指也，萬物一馬也。

錫昌按：此言自其與指同者視之，則天地卽指；自其與馬同者視之，則萬物皆馬；德充符所謂『自其同者視之，萬物皆一也。』所以然者何？以『天地』『萬物』『指』『馬』皆出『自然，』其源均同故也。下文云，『道通爲一。』又云，『天地與我並生，而萬物與我爲一。』田子方，『夫天下也者，萬物之所一也。』徐無鬼，『故德總乎道之所一，』並與此義相同。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。

錫昌按：秋水，『公孫龍問於魏牟曰，「龍少學先王之道，長而明仁義之行；合「同」「異，」離「堅」「白；」然不然，可不可；困百家之知，窮衆口之辯；吾以爲至達已。」』荀子儒效篇，『不卹是非，然不然之情，以相薦撙，

以相恥作，君子不若惠施鄧析。』據此，則莊子此文，仍以辯者之辯爲對象，而破之也。世俗以爲不然者，辯者反以爲然；世俗以爲不可者，辯者反以爲可。莊子以爲：可乎？自有其可之理；不可乎？自有其不可之理；蓋此皆道行之而成，物謂之而然也。惡乎然？自有其然之理；惡乎不然？自有其不然之理；因物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可也。要之，物之可與不可，然與不然，皆不過自然之作用，非辯者之辯所可明也。

故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。

俞樾曰：『說文，「莛，莖也。」……漢書東方朔傳，「以莛撞鐘。」文選答客難篇「莛」作「筳。」李注引說苑曰，「建天下之鳴鐘，撞之以筳，豈能發其音聲哉。」「筳」與「莛」通。是古書言「莛」者，謂其小也。「莛」「楹」以大小言，「厲」「西施」以好醜言。』

錫昌按：易睽卦孔穎達正義引無『是』字，『莛』作『筳』，『憰』作『譎。』釋文謂簡文本『恢』作『弔』，當從之。『弔恑』即下文之『弔詭，』亦即天下之『諔詭。』章炳麟云，『「弔詭」即天下篇之「諔詭，」與「俶儻」之「俶」同字。「弔」「俶」古音相近。彝器，「伯叔」字多作「弔。」「不弔」亦即「不淑。」皆其例。』其說是也。據此，則此文『弔恑憰怪』並與德充符之『諔詭幻怪』同，而『弔恑』亦即『憰怪，』皆奇異之義。單言之，曰『弔恑；』複言之，曰『弔恑憰怪；』其實一也。此言小木與大木之差，癘女與西施之異，萬

物弔詭譎怪之變，自俗眼觀之，各不相同；然以道眼觀之，可通爲一。所以然者，以大小起於比較，苟無比較，何來大小；美醜別於人眼，魚鳥見之則同；萬物之情多端，然其適性則一；此皆自然之故，非辯者所能爲別也。明此自然，卽知道通爲一矣。

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。

錫昌按：此言物論有是必有非，猶物有分必有成，有成必有毀也。欲物無分與成，唯在不分，下文所謂「分也者，有不分也。」欲物無成與毀，唯在不成，下文所謂「無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」欲物無是與非，唯在不辯，下文所謂「言辯而不及」也。上文，「道通爲一，」是「一」卽道也，言人能此者，可謂復通爲道矣。

唯達者知通爲一，爲是不用，而寓諸庸。

錫昌按：「是」者卽「一，」亦卽道也。「庸，」平庸也，爲無知無用之義。此言唯達者知無是非，可通爲道；亦唯爲道之故，不用智辯而寓諸無用也。

庸也者，用也；

錫昌按：此言無用便是有用；人間世所謂『人皆知有用之用，而莫知無用之用』也。

用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣；因是已。

錫昌按：此言無用之用便是通，通便是得；至得則盡矣，亦可謂因得而是已。

已而不知其然，謂之道。

錫昌按：『已』上承上文而省『因是』二字，猶言『因是已，而不知其然，謂之道，』此乃莊子省字法也。養生主，『有涯隨無涯，殆已，已而爲知者，殆而已矣。』猶言『殆已而爲知者，殆而已矣』也。詞例與此一律。此謂因得而是已，而不知其然，謂之道也。

勞神明爲一而不知其同也，謂之朝三。

錫昌按：『一』與上文『知通爲一』之『一』誼同，道也。唯此道非至人自然之道，乃辯者一曲之道；如上文所謂『指非指，』『白馬非馬』等說，是也。『同』者，謂辯者一曲之道，雖限於一端之微，然仍與自然之道相同；因辯者無論如何聰察，總不能出自然之範圍；如上文所謂『天地一指，』『萬物一馬；』德充符所謂『自

其同者視之萬物皆一；』是也。此謂辯者勞其神明自爲一曲之道，而不知仍與自然之道相同，斯誠可謂與『朝三』之說類也。

何謂朝三？曰：狙公賦芧曰，『朝三而莫四。』衆狙皆怒。曰：『然則朝四而莫三。』衆狙皆悅，名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。

奚侗曰：『釋文『「芧，」司馬云，「橡子也，」則字當作「柔。」說文，「柔，栩也，讀若杼；」「栩，柔也，其皁一曰樣；」「皁斗櫟實也，一曰樣斗。」本文「賦芧」徐無鬼篇，「食芧栗」「芧」皆「柔」之借字。山木篇，「食杼栗，」則又借「杼」爲之。盜跖篇「晝拾橡栗，」「橡」乃「樣」之俗字。』

錫昌按：黎趙二本『莫』並作『暮。』釋文引崔云，『狙公，養猨狙者也。』成疏，『狙，獼猴也。賦，付與也。芧，橡子也，似栗而小也。』此言何謂『朝三』之說乎？曰，養狙者與芧粒於狙而告之曰，『朝三次而暮四次。』衆狙皆怒。曰，『然則朝四次而暮三次。』衆狙皆悅。其實『三』『四』爲『七，』『四』『三』亦『七；』『三』『四』與『四』『三』之名同，而兩『七』之實亦同也。然衆狙聞『三』『四』則怒，聞『四』『三』則喜者，全因主觀上以『四』『三』爲是之故；是可謂亦因『四』『三』而是也。

是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。是之謂兩行。

錫昌按：黎本「鈞」作「均」。釋文，「「鈞」本又作「均，」」則與黎本相合。庚桑楚，「天鈞敗之，」與此文同。寓言，「是謂天均，」則與釋文同。「鈞」爲「均」字之借。「天均」卽天然之均齊。此言聖人和之以是非，（卽不問天下之是非，而任其自然發展之意。）而休乎天然之均齊，是之謂任是非之兩行也。

古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。

錫昌按：「未始有物，」卽老子一章所謂「無名，天地之始；」四十章所謂「天下萬物生於有，有生於無；」是也。是「古之人」蓋卽指老子而言。此謂原夫天地之始，一切無有；此唯古之至人有此最高智慧而瞭解之；故能忘天地，遺萬物，超脫一切，無可無不可也。

其次以爲有物矣，而未始有封也。

錫昌按：說文，「封，爵諸侯之土也。」段注，「引申爲凡畛域之偁。」下文，「夫道未始有封，……爲是而有畛也。」「封」卽「畛」誼，乃指彼此人我之分界而言。此謂其次之人以爲有一切之物矣，然猶未始有彼此人

我之界也』

其次以爲有封焉，而未始有是非也。

錫昌按：此謂其次之人以爲有彼此人我之界焉，然猶未始有是非也。

是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

錫昌按：下文『唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。』天下，『天下多得一察焉以自好。』『愛』即百家（尤其是辯士）個人特別之『好』，如下文所謂『昭文之鼓琴，』『師曠之枝策，』『惠子之據梧，』皆是也。此謂是非之彰，由於大道之虧；大道之虧，則由於百家私好之成也。

果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？

錫昌按：此謂苟自大道觀之，果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？蓋自大道觀之，成虧兩無。成虧既無，是非安有。

有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。

錫昌按：經傳釋詞，『故，猶則也。』廣雅，『則，即也。』是『故』即『即，』亦即口語之『就是。』此謂有成與虧，就是昭氏之鼓琴；無成與虧，就是昭氏之不鼓琴。蓋昭氏之鼓琴也，成於此者，卽虧於彼；故有成，亦有虧。昭氏之不鼓琴也，旣無所成，亦無所虧；故無成，亦無虧。以此而推，有是者，亦有非。然則安若遝無是非之爲得乎。此莊子起喻之意也。

昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知，幾乎皆其盛者也，故載之末年。

奚侗曰：『「盛」當作「成，」「成」即上成虧之成，言此皆三子之成也。下文；「若是而可謂成乎，」即反應此句。「盛」亦通作「成。」周易繫辭傳，「成象之謂乾。」蜀才本「成」作「盛。」史記封禪書，「日主祠成山。」漢書郊祀志，「成」作「盛。」並其證。「載，」事也。見逸周書諡法解及周禮載師注。「末，」終也。見書立政注。言從事於此以至盡年也。』

錫昌按：『枝』借爲『支。』世說二五注引『枝』作『支，』可證。說文，『支，去竹之枝也，从手持半竹。』支有持義，故可訓持。後漢蘇竟傳注，『支，持也；』又郭泰傳注，『支猶持也；』均其例證。此『枝』亦當訓持。說文，

『策，馬箠也。』馬箠即馬杖。此『策』乃用為音通竹杖之義。『枝策』者，言師曠為晉平公樂師，深知音律，故持杖以擊節也。成疏，「據梧者，只是以梧几而據之談說，猶「隱几」者也。」其說是也。德充符，『據梧而瞑，』謂據槁梧之机而瞑也。天運，『倚於槁梧而吟，』謂倚於槁梧之机而談說也。此文『槁梧』亦即天運『倚於槁梧而吟』之義。『幾乎』二字，當連下文『皆其盛者也』為句。廣雅釋詁三，『盛，多也。』『三子之知，幾乎皆其盛者也；』謂三子之知，幾乎皆彼等所多者也。大宗師，『是知之盛也，』與此文誼相近，亦言知之多，可證。奚謂『盛』通作『成，』非是。『載』『末』之義，當從奚說。此謂昭文之鼓琴，師曠之持杖擊節，惠子之據梧而說，三子之知幾乎皆彼等所多者，故從事於此以至盡年也。

唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。

錫昌按：此言三子好自己之術也，欲以眩異於其他諸子，且使彼等能明自己之術也。

彼非所明而明之，故以『堅』『白』之昧終。

錫昌按：德充符，莊子謂惠施曰，『今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑；天選子之形，子以「堅」「白」鳴』秋水，『公孫龍問於魏牟曰，「龍少學先王之道，長而明仁義之行，合「同」「異」，離「堅」

「白」』可知惠施與公孫龍皆以『堅』『白』相鳴。唯此特指惠施而言耳。此文『「堅」「白」』即秋水之『離「堅」「白」』。『離「堅」「白」』者，謂『堅』與『白』乃兩個分離的共相也。公孫龍子堅白論，『「堅」「白」「石」三，可乎？曰，不可。曰，二，可乎？曰，可。曰，何哉？曰，無「堅」得「白」，其舉也二；無「白」得「堅」，其舉也二。……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見，見（此字據俞樾校補）與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。』夫視石者，見『白』而不見『堅』，拊石者得『堅』而不得『白』，不見『堅』，則『堅』離於『白』；不得『白』，則『白』離於『堅』；故『堅』『白』相離也。『昧』者卽昧於大道，與下文『終身無成』爲對。此謂三子之術既非諸子所明，而三子必欲明之，故如三子中之惠子亦竟以『「堅」「白」』終其身，同時亦以昧於大道終其身也。

而其子又以文之綸終，終身無成。

錫昌按：釋文引崔云，『綸，琴瑟弦也。』是『綸』亦『琴』也。『終身無成』者，謂昭文，非謂其子。古來注家於此皆誤。此謂雖昭文之術精至其子又以琴事畢其生，然於大道方面亦終身無成也。

若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。

錫昌按：「雖我亦成也」闕誤引江南古藏本作「雖我無成，亦可謂成矣。」昭文自以鼓琴爲成，師曠自以枝策爲成，惠子自以據梧爲成。然自莊子觀之，此皆技之小成，不足道也。凡人成於小術者，即不能成大道，以有成必有虧也。故言若就惠子及昭文之例而論，謂三子可成乎，則雖以我之不成亦可謂成矣；謂三子不成乎，則三子與我皆無成也。莊子言三子，以惠子爲主，以昭文與師曠爲賓，而惠子則又辯者之代表也。

是故滑疑之耀，聖人之所圖也。

錫昌按：釋文引司馬云，「滑，亂也。」「滑疑」即指辯者之說而言，謂其說足以使人之心亂與疑也。下文，「置其滑涽。」胠篋，「知詐漸毒，頡滑堅白，解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。」徐無鬼，「頡滑有實。」下文郭注，「滑涽紛亂。」徐無鬼向注，「頡滑謂錯亂也。」是「滑疑」之義，蓋與「滑涽」「頡滑」並同。「圖」借作「啚」，說文，「啚，嗇也。」「啚」即愛嗇，省嗇之義。郭注，「圖而域之，」亦即省嗇。此謂辯說之炫耀，乃聖人之所省嗇也。下文「不用」二字，即承此「圖」而言。可證「圖」即省嗇或不用之義。

爲是不用而寓諸庸，此之謂以明。

錫昌按：「是」者即道，「明」亦齊是非之道也，二誼皆已見上。此謂聖人爲道之故，不用辯說之炫耀，而寓諸

平庸；此之謂應用「明」字之道，卽併是非之道也。

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。

錫昌按：此「言」卽指下文「雖然請嘗言之，」至「其果無謂乎」一段之語而言。「是」卽上文「爲是不用」之「是，」「是」道也。此謂今且有下文一段之言於此，不知其與道之眞義類似否乎？然無論類與不類只要相與類似，則與道之眞義無以異矣。蓋大道無言，言而非眞。唯欲明道之眞義，亦不得不言。否則齊物論之文，卽千載而後，將無旦暮解者。莊子於此文曰「今且有言於此，」於下文曰「請嘗言之，」皆明其言之不得已，非如辯者之多言不休也。

雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。

錫昌按：「始」卽老子一章「無名，天地之始」之「始，」謂天地之始也。「未始有始，」謂天地之始以前也。「未始有夫未始有始，」謂天地之始以前之再前也。「有」卽老子四十章「天下萬物生於有」之「有，」謂萬物之有也。「無」卽老子四十章「有生於無」之「無，」謂萬物之有生於無也。「未始有無，」謂萬物

有無以前也。「未始有夫未始有無，」謂萬物有無以前之再前也。天地，「泰初有無無，有無名；一之所起，有一而未形」「無無」即「未始有始」「無名」即「始」「一」即「有」「一之所起」即「無」。彼此文誼，可以互明。大概「始」者，以天地言之；「有」「無」者，以萬物言之；此其別也。其實天地之「始」，即同於萬物之「有」「無」，二者一而二，二而一也。此謂以天地演進言，可分三期。第一期爲「未始有夫未始有始，」第二期爲「未始有始，」第三期爲「始。」以萬物演進言，亦可分三期。第一期爲「未始有夫未始有無，」第二期爲「未始有無，」第三期爲「有無。」莊子所以欲推源天地萬物演進之時期者，不過欲使人明白後世是非之別，實起於有天地或萬物以後，在泰初未有天地或萬物之時，固無所謂是非也。此義乃齊物論之根據，而其源則出於老子也。

俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也？

錫昌按：經傳釋詞，「也，猶邪也。」此謂俄而世界演至「有」「無」之期矣，然未知此「有」果可認爲眞「有，」此「無」果可認爲眞「無」邪？蓋萬物之「有」與「無，」不過爲一種自然之變化；其本身並無一定；秋水所謂「物之生也若驟若馳，無動而不變，無時而不移；何爲乎？何不爲乎？夫固將自化」也。夫萬物之「有」「無」且如此，況起於人類之是非乎。此莊子言外之意也。

今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？

錫昌按：「謂」即莊子自己之說也。此言今我則已有自己之說矣，而未知吾所說之其果有說乎？其果無說乎？蓋前謂萬物有無不可認眞，則名相既絕，言說亦無。今莊子所以有說者，明其說之不得已也。

天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。

錫昌按：黎本「大山」作「太山」。成疏，「太，大也，」是成與黎同。釋文，「大山音泰，」是陸蓋以「大山」爲「泰山」。秋水有「豪末之爲丘山」之語，以彼勘此，則「大山」即「丘山」，「大」即大小之大，非東魯泰山之泰也。輔行記三之四引作「泰」，其誤同陸，非是。秋水，「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知豪末之爲丘山也，則差數覩矣。」謂設彼不見稊米，只見天地，與大於天地萬倍之物，則天地即爲稊米，所謂因其所大而大之，則萬物莫不大也。設彼不見丘山，只見豪末，與小於豪末萬倍之物，則豪末即爲丘山，所謂因其所小而小之，則萬物莫不小也，正與此意相合。此謂設彼不見大山，只見秋豪之末，與小於豪末萬倍之物，則天下莫大於秋豪之末矣。設彼不見豪末，只見大山，與大於大山萬倍之物，則大山爲小矣。設彼不見彭祖，只見殤子與壽命短於殤子之人，則天下莫壽乎殤子矣。設彼

不見殤子只見彭祖，與壽命長於彭祖之人，則彭祖爲天矣。蓋萬物之眞相，以觀者主觀之異，可至各不相同；德充符所謂『自其異者視之，肝膽楚越也。』莊子此文，係言萬物之異。異即百家之學，乃儒墨等辯士所據以爭論是非者也。

天地與我並生，而萬物與我爲一。

錫昌按：秋水，『以道觀之，何貴何賤？……萬物一齊，孰短孰長？』誼與此合。此謂以道觀之，則天地與我並生，而萬物與我爲一；德充符所謂『自其同者視之，萬物皆一也。』莊子此文係言萬物之同。同即至人之道，乃莊子所據以『齊』『物論』者也。

既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？

錫昌按：此言萬物既與我爲一矣，則忘懷一切，更復何言。然我今既謂萬物與我爲一矣，則物難自述，亦豈可無言而不爲說明乎。據上言之，齊物論可置不作。據下言之，齊物論不得不作。

一與言爲二，二與一爲三。

錫昌按：「一」即上文「萬物與我爲一」之「一」，「言」即「一」之說明。此謂「一」加「言」成「二」，「二」再加「一」，便成「三」矣。

自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎。

錫昌按：此謂自此以往，「三」加「一」爲「四」，「四」加「一」爲「五」，以至無窮，縱有巧於歷數者，亦不能得其終，況常人乎。老子四十二章，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」亦謂物數演進，自「一」至「三」，告一段落；過此以往，非數所能盡也。

故自無適有以至於三，而況自有適有乎。

錫昌按；經傳釋詞，『「㠯」或作「以」，或作「已」。』鄭注禮記檀弓曰，「「以」與「已」字本同。」」是「以」即「已」字。「無」即「無言」，亦即道之別名，以大道無言也，「有」即「有言」，亦即上文之「言」也。此謂今我爲說明大道起見，已自「無言」至「有言」，而至於「三」；況辯士欲自「有言」至「有言」，則其末流所趨，可得窮邪。

無適焉，因是已。

錫昌按：此莊子自謂爲說明大道起見，亦不過「自無適有以至於三」，過此，則止而不再前進；此可謂亦因不再前進而是也。自上文「一與言爲二」至此，皆莊子自明其作齊物論之不得已，非如辯者欲以勝人爲名也。

夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。

陸德明曰：「崔云，「齊物七章，此連上章，而班固說在外篇。」」

馬叙倫曰：「按今諸本此章並在本篇，班固說在外篇，則本非復漢志之次第矣。」

錫昌按：釋文於「夫大塊噫氣」下引司馬云，「「大塊」大朴之貌。衆家或作「大槐」。班固同。」於「木處則惴慄恂懼」下引崔云，「「恂」戰也。班固作「眴」也。」於「何謂和之以天倪」下引崔云，「「倪」或作「霓」，音同「際」也。班固曰「天研」。」是班固曾注齊物論，而司馬及崔猶及見之。崔於「夫道未始有封」下，謂「班固說在外篇」者，乃言班固本此章亦在本篇，但班固驗之於義，以爲應在外篇也。馬謂今本非復漢志之次第，實屬誤解崔意，非是。

錫昌按：「封」誼見上，謂彼此人我之分界也。「畛」誼同「封」。此言道未始有彼此人我之分界，言未始有

是非之常儒墨之間，只緣爲了爭一個「是」字，故有彼此人我之界，以致辯論不休也。

請言其畛：

錫昌按：此謂請言儒墨所分之界也。

有左有右，有倫有義，

錫昌按：「左」指卑或下言，「右」指尊或上言；「倫」對疏戚言，「義」對貴賤言；此謂儒家所述人類關係，有此四種大別也。今將上誼一一證之於下。崔述曰，「隋唐以來，世皆以左爲上。……余考之春秋傳，皆上右者，唯楚人上左耳。……故季梁曰，「楚人上左，君必左。」必言楚人上左者，明諸侯之國皆上右也。」（豐鎬考信別錄卷三）漢書高帝紀，「無能出其右者。」注，「古者以右爲尊。」可證古代習俗，除楚人外，皆以左爲卑下，以右爲尊上。故「有左有右」，謂人類有卑下尊上之別，盜跖所謂「長幼有序，」天下所謂「上下有等」也。盜跖，「堯殺長子，舜流母弟，疏戚有倫乎？湯放桀，武王殺紂，貴賤有義乎？」此文「有倫有義，」即盜跖之「疏戚有倫，……貴賤有義。」故知「倫」對疏戚言，謂人類疏戚之理也；「義」對貴賤言，謂人類貴賤之儀也。「義」爲貴賤之儀者，因「義」即「儀」字之借。天下，「貴賤有儀，」即盜跖「貴賤有義，」可爲證也。說文，「儀，度

也。」賈子道術，「容服有義謂之儀。」是儀乃一種容服上之儀度，所以分別貴賤者也。「有倫有義，」崔本作「有論有議，」疑古人不得其義而改之，非也。

有分有辯，有競有爭，

錫昌按：「分」者謂分析萬物，天下所謂「判天地之美，析萬物之理，」是也。「辯」者謂辯其所是，天下所謂「以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾，」是也。「競」者謂競說不休，天下所謂「惠施不辭而應，不慮而對；偏爲萬物說，說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪，」是也。「爭」者謂爭得勝利，天下所謂「欲以勝人爲名，」是也。此謂墨家（包括其他各派辯士）之術，有此四種大別也。

此之謂八德。

錫昌按：此謂儒墨之「畛，」合而計之，有此八種也。

六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；

錫昌按：成疏，「六合者，謂天地四方也。」是六合之外，卽人世以外；六合之內，卽人世以內。此謂人世以外之術，

如墨家之「分」「辯」「說」「爭」，無關人事，故聖人存而不論；人世以內之道，如儒家之「左」「右」「倫」「義」，有關人事，故聖人論而不議也。

春秋經世先王之志，聖人議而不辯。

錫昌按：「春秋」爲古史之通稱。大運，「丘治詩書禮樂易春秋六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道，」可證。孟子盡心下，「經德不回。」趙注，「經，行也。」「經世」猶外物所謂「經於世」，言行於世也。成疏，「志，記也。」「春秋經世先王之志，」即「春秋先王經世之志；」「志」與上文「大木百圍之竅穴」即「百圍大木之竅穴」詞例相倣，皆莊子倒句法也。此謂一切古史乃先王陳迹已行於世之記載，聖人僅議其成敗以爲當世殷鑒，亦不執己之是辯彼之非也。

故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。

錫昌按：「分」謂萬物之分析，「辯」謂是非之辯論，二誼皆已見前。此謂有能分者，總有不能分者在焉；有能辯者，總有不能辯者在焉。蓋天下事物，趣舍不同，必非分辯所能遍也。

曰，何也？聖人懷之，衆人辯之以相示也。

錫昌按：『之』指上文『六合之外，』『六合之內，』及『春秋』而言，即人世內外及一切古史所載之事物是也。此謂聖人於一切事物冥懷任化，彼衆辯士則辯之以相示也。

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。

錫昌按：老子二十五章，『吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。』四十一章，『道隱無名。』『大道不稱，』言道體玄妙非人所知，故不可得而名，不可得而稱也。『大辯不言，』即知北游『知者不言』之意。『大仁不仁』即庚桑楚『至仁無親』之意。大宗師，『韲萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁。』老子五章，『天地不仁，以萬物爲芻狗。』並與此誼相同。廣雅釋詁一，『廉，清也。』下文，『廉清而不信，』正與此合。『嗛』古『謙』字，謂謙讓也。漢書藝文志『易之嗛嗛，』師古注，『嗛字與謙同，』是其證也。『大廉不嗛，』言大清者不謙也。釋文，『忮，李之移反，害也。』達生，『雖有忮心者，不怨飄瓦，』謂雖有害人之心者，亦不怨飄瓦也。天下，『不忮於衆，』謂不害於衆也。誼並同此。『大勇不忮，』言大勇者，無害人之心也。以上五者，以『大道』『大辯』爲主，以『大仁』『大廉』『大勇』爲賓。『大道』對『聖人』而言，『大辯』對『衆人』而言。

道昭而不道，

錫昌按：此謂道經說明，則失其眞；老子一章所謂「道可道，非常道」也。

言辯而不及，

錫昌按：此謂言如用辯，則有不及；老子八十一章所謂「辯者不善」也。

仁常而不成，

奚侗曰：「莊子闕誤云，「「成」江南古藏本作「周，」」是也。郭注，「物無常愛，而常愛必不周，」是郭本亦作「周，」不作「成。」「成」字涉下「勇忮而不成」句而誤。」

錫昌按：「不成」者，卽不成其仁之意。郭注「不周」二字，乃爲「常」字作釋，非引莊子原文，奚說非是。列御寇，「仁義多責。」郭注，「天下皆望其愛，然愛之則有不周矣，故多責。」與此文義相明，可相參證。此謂仁如常施，則必不成其仁也。

廉清而不信，

錫昌按：說文，「信，誠也。」此謂廉如以清，則必不誠也。

勇忮而不成：

錫昌按：此謂勇懷害意，則必不成其勇也。

五者园而幾向方矣。

奚侗曰：『淮南詮言訓載此文作「五者無棄而幾向方矣。」高注，「方，道也，庶幾向於道也。」爾雅釋詁，「棄，忘也。」意謂能無忘此五者，其庶幾乎向於道矣。疑古本莊子「無」作「无」，「棄」字破爛不可辨，鈔者乃作□以識之。後人不察，誤「无」爲「元」，又與□相合爲「园」。解者遂以爲「圓」之俗字，而誤「方」爲「圓」之對文，而書恉大悔。是當據淮南訂正之。』

錫昌按：釋文謂『「园」崔音「刓」』，是崔以『园』爲『刓』字之假，是也。說文，『刓，剸也；从刀，元聲；一曰，齊也。』剸者謂以刀刓削，齊者謂以刀削齊也。楚辭九章，『刓方以爲圜兮，』言人刓削方木欲以爲圓也。前漢

韓信傳，『項王……刻印刓，忍不能予。』言項王刻印削成，忍不能予也。字又借『玩』為之。酈食其傳，『項王……為人刻印，玩而不能授。』言項王為人刻印，削成而不能授也。又別作『剜』。一切經音義四引埤蒼，『剜，削也。』但莊子『刓』字，當從說文後義，齊也。引申為齊等。『方，』道也。此言道能不稱，辯能不言，仁能不仁，廉能不謙，勇能不忮，則五者相齊，而庶幾向於道也。

故知止其所不知至矣。

錫昌按：當時辯士好辯，故尙知；莊子反對辯，故亦反對知。天下，『惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪。』此辯者尙知之證也。大宗師，『隳枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』馬蹄，『同乎無知，其德不離。』胠篋，『故絕聖棄知，大盜乃止。』在宥，『多知為敗。』繕性，『古之存身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德。』知北游，『無始曰，「不知，深矣；知之，淺矣。弗知，內矣；知之，外矣。」於是泰清中而歎曰，「弗知乃知乎，知乃不知乎，孰知不知之知？」』此皆莊子反知之證也。莊子反知，故倡不知主義。不知主義之方法，只是去知，只是坐忘，只是任天下之是非。不知主義之效果極大。刻意，『去知與故，循天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀。光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷。虛無恬惔，乃合天德。』夫不知主義之效果，可至『無天災，無物累……其寢不夢，其覺無憂；』此眞是知之深

者。故莊子直以不知爲最高之知，而歎天下無能知此不知之知也。此謂聖人之知，能止其所不知，方爲最高之知也。換言之，此種最高之知，即莊子不知主義。莊子特於此提出，所以對付辯士之『知』也。人能行此主義，則『大道』自可『不稱，』『大辯』自可『不言。』人至此境，則『物論』不『齊』而『齊』矣。此亦齊物論之一種妙訣也。天下，『不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往；古之道術有在於是者。彭蒙田駢慎到聞其風而悅之。……是故慎到棄知去已，而緣不得已；冷汰於物，以爲道理。曰，知不知，將薄知而後鄰傷之者也。……舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後。』觀乎此文，可知莊子不知主義，慎到已先莊子行之，而莊子實受其影響也。

孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。

錫昌按：『不言之辯，不道之道，』與知北遊『不知之知』詞例一律。不知之知，以不知爲最高之知；不言之辯，以不言爲最雄之辯；不道之道，以不道爲最眞之道也。『不言之辯，』自上文『大辯不言』而來，『不道之道』自上文『大道不稱』而來。德充符，『不可入於靈府。』郭注，『靈府者，精神之宅也。』可知莊子『府』字，係指人之心竅而言。『天府』即自然之府藏，亦即大道之府藏；換言之，即至人藏道之心竅也。此謂誰知此不言之辯，不道之道乎？若有能知，則彼之心竅，可謂即大道之府藏也。

注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。

錫昌按：『葆』借作『保』。田子方；『緣而葆眞。』釋文，『「葆」本亦作「保」，』是其例證。『光』者，謂有道者心靈上之光明或智慧也。此言有道者之心地，空明靜寂，應而不藏，用而不窮，而又不知其所由來，此種智慧，可謂卽保於心靈上之光明也。

故昔者堯問於舜曰：『我欲伐宗膾胥敖，南面而不釋然，其故何也？』

孫詒讓曰：『人間世篇云，「昔者堯攻叢枝胥敖。」「宗膾」當卽「叢枝。」荀子議兵篇云，「堯伐驩兜」楊注云，「書曰「放驩兜於崇山。」」「宗」蓋卽「崇」之叚字。』

馬敍倫曰：『「釋」讀爲「懌」。說文無「懌」字，古書多以「釋」爲之，後文隨義別之』

錫昌按：人間世『昔者堯攻叢枝胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，其求實無已。』大宗師，『意而子曰，「堯謂我，「汝必躬服仁義而明言是非。」」』以彼參證，可知堯之心中，常橫一仁義是非之念。其欲伐宗膾胥敖也，意在用兵除暴，以求仁義是非之實；故卽居南面之位，亦不能忘懷一切，怡然自適也。莊子欲明齊物之理，故寄問答於堯舜。

舜曰：「夫三子者猶存乎蓬艾之間，若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎？」

錫昌按：「三子」卽三國之君。「若，」汝也。十日並出之說，淮南子亦載，蓋爲古代神話。此言三國之君所處甚微，爲政善惡，儘可聽其自然，何必爲仁義是非之名與師伐之，以致自己困執不怡，此徒見爾德量之不廣耳。昔有十日並出，萬物畢照之說；況吾人之德，可進於日；豈有三君之微，而不見容乎。應帝王，「天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉。曰「請問爲天下。」無名人曰，「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野。汝又何帠以治天下感予之心爲。」又復問。無名人曰，「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」」堯之治天下，卽病在容私，不能順物自然，宜其南面而不釋然。足見「物論」不能「齊」者，亦不能治天下，此莊子寓問答於堯舜之意也。

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」

錫昌按：「同是」者，卽同一之是，如下文所謂「正處，」「正味，」「正色」是也，此問王倪萬物果有同一之

是乎？

曰：『吾惡乎知之。』

錫昌按：萬物之是既不可同，亦不可知，故王倪答以『吾惡乎知之』也。

『子知子之所不知邪？』曰：『吾惡乎知之。』

錫昌按：萬物之是既不可知，則此種『不知』亦根本無由知之，故王倪仍答以『吾惡乎知之』也。

『然則物無知邪？』曰：『吾惡乎知之。

錫昌按：莊子以爲物皆無知。凡物自以爲知者，非眞知，乃僞知耳。眞知永無。故不、知卽眞知。進一步言，物既不知矣，卽連此『不知』亦不應知之；因『不知』之知，仍是僞知。故王倪仍答以『吾惡乎知之』也。

雖然，嘗試言之。

錫昌按：人既不知，自無言說。但無言說，則此不知之理，亦無由明之。故謂嘗試言之，所以明其言之不得已也。

庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？

錫昌按：經傳釋詞，『「庸」猶「何」也，「安」也，「詎」也。……「庸」與「詎」同意，故亦稱「庸詎」。』是『庸詎知』猶言『安知』或『詎知』。『知之非不知，』如於人知宮室之美者，於魚便爲不知，是也。『不知之非知，』即反言之，如於魚不知宮室之美者，於人便知，是也。蓋萬物之知，並無定標，故不可以一物之知爲他物之準也。此謂安知吾所謂於彼爲知者，於此便爲不知邪？安知吾所謂於彼爲不知者，於此便爲知邪？

且吾嘗試問乎汝，民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？

馬敍倫曰：『「偏」借爲「㾉」。說文曰，「㾉，半枯也。」』

錫昌按：此言民如溼寢，則腰疾枯死，鰌若此乎？

木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？

錫昌按：『恂』爲『⿰忄⿱旬寸』字之假。說文，『⿱旬寸，驚詞也。』『⿱旬寸』或从心作『⿰忄⿱旬寸。』段注，『大學，「瑟兮僩兮者，恂

栗也。」……按大學之「恂」，即說文之「悛」，有驚懼之意。……莊子「衆狙見之，恂然棄而走，」亦是驚意。」陸德明謂「恂」班固作「眴，」亦「悛」之假。此言民如木處，則惴慄驚懼，猨猴若此乎？

三者孰知正處？

錫昌按：說文，「正，是也。」與上「同是」之「是」誼同。故「正處」猶言同一之居，或標準之居。此謂三者孰知何爲標準之居，可以推至萬物而不易乎？蓋物性不同，所好各異；且其取捨，彼此不知；故天下決無絕對之「正處。」莊子舉此三者，所以明人類並無絕對之知識，以爲推翻辯士之根據也。

民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？

錫昌按：黎趙二本「且」作「蛆。」史記龜策列傳，「騰蛇之神，而殆於即且。」正義，「即吳公也，狀如蚰蜒而大，黑色。」爾雅蝍蛆下注云，「似蝗，大腹，長角，能食蛇腦。」本草蜈蚣下注云，「一名蝍蛆，其性能制蛇，見大蛇便緣而噉其腦。」陸容菽園雜記云，「莊子言「即且，」蜈蚣；「帶，」蛇也。初不知「甘」字之義。後聞崑山士子讀書景德寺中，□見一蛇出遊，忽有蜈蚣躍至蛇尾，循脊而前至□□，蛇遂伸直不動。蜈蚣以左右鬚入蛇兩鼻孔，久之而出。蜈蚣既去，蛇已死矣。始知所謂「甘」者，甘其腦也。」釋文，「「耆」或作「嗜。」」說文，「嗜，

喜欲之也。』段注，『經傳多假「耆」爲「嗜」。』此謂民食芻豢，麋鹿食草，蝍蛆甘蛇，鴟鴉嗜鼠，四者孰知何爲標準之味，可以推至萬物而不易乎？

猨猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟；四者孰知天下之正色哉？

錫昌按：「決」借作『趹。』逍遙遊，『我決起而飛，』同。解已見上。此謂猵狙以猨爲雌；麋與鹿交；鰌與魚游；毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之趹驟；四者孰知何爲標準之色，可以推至萬物而不易乎？

自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯。』

錫昌按：由上三例而言，可知萬物之知，並無絕對可言，以其利害美惡不能相同故也。然則儒家仁義之端，墨家是非之塗，豈不樊然殽亂，安能知其辯乎？此文與上『故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是』一段文字相應。儒墨之辯，至此駁倒無餘，儒墨之辯既倒，方可進而與言齊物之道也。

齧缺曰：『子不知利害，則至人固不知利害乎？』

錫昌按：此文承上文重『不知』非重『利害』。王倪既告以彼於利害完全『不知』矣，而齧缺猶疑至人或能『知』之，故復有此問也。

王倪曰：『至人神矣！

錫昌按：至人所以神者，便在『不知』二字。蓋莊子以爲外界一切事變，非人所能預知。此種事變偶然之流行，卽爲道之流行，或命之流行。此莊子『不知』之義，一也。至人遇此事變之臨，無論生與死，安與危，應如槁木死灰一般，完全聽其支配，而不知於心，不動於心。下文所謂『大澤焚而不能熱；河漢沍，而不能寒；疾雷破山，風振海，而不能驚；……死生無變於己』卽指此種境界而言。此莊子『不知』之義，二也。故『不知』二字，澈底言之，須將人之情意感覺等完全絕滅以至無知狀態，方算做到。人至此境，物論不齊而自齊。此卽至人之最後功夫，亦卽齊物論之根本解決也。下文卽發揮此理。

大澤焚，而不能熱；河漢沍，而不能寒；疾雷破山，風振海，而不能驚。

馬敍倫曰：『闕誤引江南李氏本「山」下有「飄」字。御覽五〇一引皇甫謐高士傳引作「暴風振海。」』

奚侗曰：『案「風」上挩「飄」字，當據闕誤所引江南李氏本補之。「疾雷破山，」「飄風振海，」耦語也。成疏，

「雷霆奮發而破山飄風濤蕩而振海；」是成本亦作「飄風」。

錫昌按：「沍」借爲「涸」。說文，「涸，竭也。」引伸爲凝凍，史記封禪書所謂「秋涸凍，」是也。釋文引向云，「沍，凍也。」當從之。「風」上「飄」字，當據李本補之。此謂至人既能做到「不知」功夫，則對於一切事變之來，自能視若無睹，而全不動心。故大澤焚，而不能熱吾之心；河漢凍，而不能寒吾之心；疾雷破山，飄風振海，而不能驚吾之心也。

若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。

錫昌按：「若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，」言「不知」之極，可以與變爲體，無往不適，此即逍遙遊之道也。逍遙遊言「至人無己，神人無功，聖人無名，」皆即至人「不知」之義。「死生無變於己，而況利害之端乎，」言「不知」之極，可以凝定不變，超脫一切，此即齊物論之道也。由此觀之，莊子所謂「不知，」在積極方面，含有逍遙自由之義在內；在消極方面，含有凝定不變之義在內；非與草木之無知相同。蓋至人既能逍遙，便能齊物；既能齊物，便能逍遙；二者正猶一物之有二面。故逍遙齊物，會而通之，一也。自「齧缺問乎王倪曰」至此，皆申明上文「知止其所不知，至矣」之理。

瞿鵲子問乎長梧子曰：『吾聞諸夫子，

俞樾曰：『瞿鵲子必七十子之後人，所稱聞之夫子，謂聞之孔子也。下文「長梧子曰，「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之。」」丘即是孔子名。』

聖人不從事於務，

錫昌按：此言聖人不從事於治天下之務，逍遙遊所謂『孰弊弊焉以天下爲事，』『孰肯以物爲事』也。

不就利，不違害，

錫昌按：上文謂至人『不知利害，』故此謂『不就利，不違害。』郭注，『任而直前，無所避就。』正因對於利害之來，並不知其爲利害，徒覺其爲偶然無心之遇故也。

不喜求，

錫昌按：聖人認一切遭遇，皆爲命之流行，非祈求所可變更，故不喜求也。

不緣道;

錫昌按:道者,當以無心合之,非攀緣可得,故不緣道也。

無謂有謂,有謂無謂;而遊乎塵垢之外。

錫昌按:上文『今我則已有謂矣,而未知吾所謂之其果有謂乎?其果無謂乎?』此文『無謂,』『有謂,』卽據彼而來。『塵垢之外』與上『四海之外』誼同,猶言大道之中。此言聖人無論『無謂』與『有謂,』無論『有謂』與『無謂,』皆不着於心,一切都忘,而遊乎大道之中也。大宗師,『忘其肝膽,遺其耳目;反覆終始,不知端倪;芒然彷徨乎塵垢之外,逍遙乎無爲之業。』並與此意相同,可供參證。

夫子以爲孟浪之言,而我以爲妙道之行也。吾子以爲奚若?』

錫昌按:『孟浪』卽『無慮』一聲之轉。廣雅釋訓,『無慮,都凡也。』『都凡』者,猶今人言『大凡,』『大氐,』『大略,』『大約,』『大概,』乃總度事情,舉其粗略,並不精細之意。漢書食貨志,『天下大氐無慮皆鑄金錢矣。』趙充國傳,『亡慮萬二千人。』皆『大凡』之義也。釋文引李云,『猶較略也;』又引崔云,『不精要之

貌。」「較約」或「不精要之貌，」亦「無慮」之意也，此言孔子以爲粗略不精之言，而我則以爲妙道之行，

吾子以爲何若乎？

長梧子曰：「是皇帝之所聽熒也，而丘也何足以知之。

錫昌按：涵本「皇」作「黃」。黎趙二本「熒」作「瑩」。「皇」「黃」古通，「皇帝」即「黃帝」。「熒」借爲「瞀」。說文「瞀瞀惑也。」此謂若前所言，即以黃帝之智聽之，尙瞀惑不悟，而孔子何足以知之也。

且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴞炙。

錫昌按：黎本「女」作「汝。」「大」與「太」同。「時夜」即司夜，謂雄雞也。「鴞」小鳩也。小鳩可炙，其肉甚美。卵可生雞，彈可得鳩；然其中必經若干時間，非一蹴可幾。此言瞿鵲子之爲計，猶見卵便求雄雞，見彈即欲鳩炙，固未免太早也。莊子此語，所以表示道之難明。今瞿鵲子一聞道言，便以爲妙道之行，是未必眞明道者也。大宗師，「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙。」語即本此。

予嘗爲女妄言之，女以妄聽之，奚？

錫昌按：黎本二「女」並作「汝。」此謂大道本無言也，今予試爲汝妄言之，汝以妄聽之，何如？

旁日月，挾宇宙，爲其脗合。

錫昌按：司馬云，「旁，依也。」「挾」借作「夾，」說文，「持也。」「脗」乃俗字，疑爲「吻」「䐇」二字之誤合。說文，「吻，口邊也。」「吻」或作「䐇。」說文，「䐇，吻，或从肉，从昏。」段注，「字亦作「脗，」作「䏚，」皆「䐇」之俗也。凡言「脗合，」當用此。」「旁日月，」卽上「騎日月」之義。「脗合」猶言口脣兩邊之密合。此言至人依日月，持宇宙，爲其密合，使成一體；卽逍遙遊所謂「將旁礴萬物以爲一，」上文所謂「萬物與我爲一」也。

置其滑涽，以隸相尊。

錫昌按：釋文引徐云，「滑，亂也。」「涽」借爲「昏，」說文，「日冥也。」段注，「引伸爲凡闇之稱。」「滑涽」與上「滑疑」之義相近。「滑疑」謂辯者之說，足以使人亂與疑也。「滑涽」謂萬物之異，足以使人亂與闇也。「隸」者，卽門隸乃皁僕之賤稱也。田子方，「棄隸者，若棄泥塗，知身貴於隸也，」可證。「以隸相尊，」卽秋水「不賤門隸」之義。「以隸相尊，」謂以皁僕與主人同樣相尊也。「不賤門隸，」謂不以皁僕賤於主人也。

二者辭異誼同，皆用以喻萬物之平等。蓋主僕之異，非尊卑之異，乃能力之異；其於各當所職，各任其能，則一；秋水所謂『以道觀之，何貴何賤』也。此言萬物之昏亂莫正者，則任而置之；其有尊卑之別者，則平而等之。二句乃申明上句『爲其脗合』之義。

衆人役役，

錫昌按：上文，『終身役役而不見其成功，薾然疲役而不知其所歸，』是『役役』卽『疲役』之意。此言儒墨之徒終身疲役於是非之辯也。

聖人愚芚，

錫昌按：郭注，『芚然無知而直往之貌。』成疏，『愚芚，無知之貌。』釋文引司馬云，『芚，渾沌不分察也。』應帝王，『中央之帝爲渾沌。』是『愚芚』卽渾沌無知之貌。此言聖人愚芚無知，老子二十章所謂『我愚人之心也哉，沌沌兮』也。

參萬歲而一成純。

錫昌按：『參』借爲『糝』。『糝』爲『糂』之古文。說文，『糂，以米和羹也。』引伸爲調和或糅雜。『萬歲』指古今無數變異而言。上文所謂『恢恑憰怪』；秋水所謂『無動而不變，無時而不移』是也。經傳釋詞，『一，語助也。』大宗師，『回一怪之』詞例同此。說文，『純，絲也。』引伸爲純粹不雜。刻意，『純粹而不雜，靜一而不變，』可證。此指純粹不雜之道而言。天下，『後世之學者，不幸不見天地之純，』言不見天地之道也。並與此『純』義同。上文，『物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。……道通爲一。』『參』即『道通』之功夫。『萬歲』即萬異，亦即『物固有所然，物固有所可。』『純』即萬同，亦即『無物不然，無物不可。』徐無鬼，『道之所一者，德不能同也。』『道之所一，』即此之萬同：『德不能同，』即此之萬異。萬同與萬異爲莊子思想之要點，其詳另見莊子哲學。此言聖人糅雜古今無數變異而成一個純粹之道也。

萬物盡然，而以是相蘊。

錫昌按：『萬物盡然，』即上文之『無物不然，無物不可；』斯乃宇宙間『物化』唯一之原則，所以成爲『純』也。『是』即『盡然，』亦即純粹之道也。『蘊』爲『薀』字之俗。說文，『薀，積也。』此謂萬物皆有其所以然，而各以其所以然者相積也。

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？

錫昌按：養生主，「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」德充符，「死生存亡，……是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」蓋死生存亡，爲萬物自然之現象。故生既無可樂，死亦不足哀。顧人多說生惡死，欲與自然相背，誠可謂其愚不可及也。至樂，「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地爲春秋，雖南面王樂，不能過也。」設此假定而眞，則安知人類說生之非惑邪？又安知人類之惡死，非如幼童迷路在外，而不知歸其故居邪？莊子此語，並非說死惡生，故與俗反；乃欲以生死之例，證明吾人之知，實不可靠也。下文，「惡識所以然？惡識所以不然？」此莊子之旨也。

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？

錫昌按：黎本「筐」作「匡」。「予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎，」與上文「予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪，」文異誼同。惟此再以麗之姬爲證耳。

夢飲酒者旦而哭泣，夢哭泣者旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也，且有大覺而後知此其大夢也。

錫昌按：此再以覺夢之例，證明人知之不可恃。方在夢中之儒墨不明此理，故終身以其智慧從事於辯；已經大覺之聖人能明此理，故愚芚無辯。

而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！

錫昌按：『君，』君上也，貴者之稱；『牧，』牧圉也，賤者之稱。『君乎牧乎，』言貴賤之別，適爲上文『以隸相尊』之反。此謂彼方在夢中之愚者，（儒墨）自以爲覺，竊竊然知一切是非，如知君貴牧賤之劃然不同，可謂固陋矣！

丘也與女皆夢也！

錫昌按：黎本『女』作『汝，』下同。孔子聞道言以爲孟浪，瞿鵲子則歎爲妙道之行，是皆不知道者。故此謂孔子與瞿鵲子皆在夢中也。

予謂女夢亦夢也」

錫昌按：此言卽今謂汝夢者之予，亦正在夢中。惟予能大覺而知此爲大夢，故與汝不同耳。長梧子言至此爲止。

是其言也，其名爲弔詭。

錫昌按：「弔詭」卽幻怪或奇異之義，解見上文「恢恑憰怪」下。此莊子謂長梧子言，可名奇異之談也。

萬世之後而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。

錫昌按：長梧子以生死夢覺之例，證明智識之不可靠，而知「道」卽「不知」，「不知」卽「道」。此卽齊物之要，亦卽長梧子所欲明者也。但此種奇異之談，並非常人所知。故此謂萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？

錫昌按：郭注，『「若」「而」皆汝也。』此言儒墨相辯，無論誰勝誰敗，其是非固皆無定也。

我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？

錫昌按：釋文引李云，『「黮闇」不明貌。』此謂儒墨既是非無定，則不能相知也明矣。儒墨既自不能相知，則他人固亦不明，然則再可使誰正其是非邪？

使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？

錫昌按：郭注，『同故是之，未足信也。異故相非耳，亦不足據。』此申明他人無論居於何方，亦不能正其是非之理由也。

然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

錫昌按：「彼」指下文「化聲」而言，此句當連下句爲讀，解亦詳下。

化聲之相待。

錫昌按：呂惠卿本移「何謂和之以天倪」至「則然之異乎不然也亦無辯」一段文字在「所以窮年也」下，當從之。蓋此爲後人所誤倒也。「化聲」者，自然所化之聲，如上文之「天籟」「𣪠音」是也。此句卽解上「待彼」二字，不曾爲上句之注。如改以現在新式句法，當爲「而待彼——化聲之相待——也邪？」則文意自顯。此謂我與若（儒墨）與人（儒墨以外之人）既俱不能相知，則當待之自然之化聲也。蓋待之化聲，則言同𣪠音，是非自無。此雖莊子對於辯之另一解決，究其實際，仍上「天籟」之意也。上文，「夫言非吹也」因辯士之言不同於吹，故必有待於化聲，使復其自然耳。

若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。

馬叙倫曰：『陸德明曰，「「倪」，崔云，或作「霓」。」班固曰，天研。」倫按「天倪」與大宗師篇之「端倪，」天下篇之「端崖」不同。「倪」當從班固作「研」。「疑」紐雙聲相通借也。說文曰，「研，䃺也。」「天研」猶言自然之䃺。䃺道回旋，終而復始，以喻是非之初無是非也。寓言篇曰，「天均者，天倪也。」可證。』

錫昌按：寓言「巵言日出，和以天倪。……巵言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。……非巵言日出，和以天倪，孰得其久。萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。」「天下，」「莊周……以天下爲沈濁，不可與莊語，以巵言爲曼衍，」本篇釋文引司馬云，「曼衍，無極也。」寓言郭注，「夫巵滿則傾，空則仰，非持故也。況之於言，因物隨變，唯彼之從，故曰日出。日出謂日新也。」又釋文引司馬云，「巵言謂支離無首尾言也。」彼此參證，可知「天倪」即「天均，」亦即上文之「天鈞。」班固以爲「天倪」即「天研，」是也。馬氏謂「天研猶言自然之礦。礦道回旋，終而復始。」是「天研」即「天運」之義。天運，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？」「天研」謂自然之礦轉，「天運」謂自然之運轉；要其本義，皆指「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫」而言。換言之，自然對於萬物之支配，或使之生，或使之死；或以爲鼠肝，或以爲蟲臂；或然於此，或然於彼；其間反覆相尋，終而復始，宛如環之無窮；雖人莫得其倫，而無形中總覺若有一主宰爲之運轉，爲之均調也者；是即「天倪」也。「天倪」運轉，有自均之作用，故「天倪」即「天均。」則陽，「陰陽相照，相蓋，相治；四時相代，相生，相殺。……安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。……窮則反，終則始。」是即「天均」也。聖人以此種「天倪」之原理，用之人事，或名之曰「道樞。」上文，「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」「樞始得其環中，以應無窮，」正由「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環」而來。或名之曰

「道。」上文，「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。」「恢恑憰怪，道通爲一」。亦由「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環」而來。或名之曰「天鈞」。上文，「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」謂休乎天均之道也。或名之曰「天倪。」本文，「和之以天倪。」謂和之以天倪之道也。「天倪」一名，極關重要，故爲詳釋如此，俾學者有以知其會通焉。「曼衍」謂支離無首尾之言，汜濫日出；乃莊子自指其所作之言，隨物因變，不拘常規，史公所謂「其言洸洋自恣以適己」也。此言若儒墨皆不能待於化聲，而彼此息辯，則我個人唯有和以天倪之道，因於支離汜濫之言；非特將待知解之大聖於旦暮，亦所以逍遙自快，以窮吾之年也。此言齊物論之所以作。

何謂和之以天倪？

錫昌按：此言何謂和之以天倪乎？

曰：是不是，然不然。

錫昌按：秋水，「公孫龍……然不然，可不可；困百家之知，窮衆口之辯。」可知此文係述辯士之言。此謂辯士自

言：他人以爲不是者，而辯士竟可以是之；他人以爲不然者，而辯士竟可以然之也。

是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯。然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。

錫昌按：此莊子自謂辯士之是若果是也，則其是之異乎他人之不是也，亦無辯；辯士之然若果然也，則其然之異乎他人之不然也，亦無辯。蓋物固有所是，物固有所然；無物不是，無物不然。物之不齊，物之情也。此種自然之不齊，儘可以自然之不齊齊之。此卽所謂「和之以天倪」也。

忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

錫昌按：則陽「容成氏曰，「除日無歲。」」郭注，「今所以有歲而存日者，爲有死生故也。若無死無生，則歲日之計除也。」是此文「忘年」，猶謂忘生死。蓋生死可忘，則歲日自忘也。人間世「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心。臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」是義指人間行事之當然，而爲人類所不可逃者；如尊卑先後，是非善惡等一切實踐道德是也。故「忘義」猶謂忘世間一切實踐道德。天運「夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。」莊子正以此等實踐道德爲人事之當然而不足多，故於此忘之，使不介於心也。釋文引崔云，「振，止也。」「無竟」者，無窮之境，卽「天鈞」或

「天倪」之誼。「寓」者，即寓言所謂「寓言十九，藉外論之」之誼。此莊子自謂旣忘乎生死是非，止於無窮，又寓諸子綦王倪長梧子之類以明此無窮之理也。今再以下文證之。大宗師，「喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。」又云，「參日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之七日而後能外物。已外物矣，吾又守之九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名爲攖寧。」又云，「相忘以生，無所終窮。」又云，「反覆終始，不知端倪。」又云，「墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」應帝王，「體盡無窮，而遊無朕。」在宥，「彼其物無窮，而人皆以爲終；彼其物無測，而人皆以爲極。」又云，「入無窮之門，以遊無極之野。」又云，「解心釋神，莫然無魂。」又云，「處乎無嚮，行乎無方，挈汝適復之撓撓，以遊無端。出入無旁，與日無始。」天地，「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天。」田子方，「生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知乎其所窮。」凡以上所云「外生，」「入於不死不生，」「相忘以生，」「忘己，」皆此「忘年」之誼也。所云「外天下，」「外物，」「忘乎物，」「忘乎天，」皆此「忘義」之誼也。所云「莫知其極，」「無所終窮，」「不知端倪，」「坐忘，」「無窮，」「無朕，」「其物無窮，」「其物無測，」「無窮之門，」「無極之野，」「莫然無魂，」「無嚮，」「無方，」「無端，」「無旁，」「無始，」「莫知乎其所窮，」皆此「無竟」之誼也。換言之，「無竟」即爲「道」之別名。因「道」之爲物，離絕一切名相，並無適宜之名可

名；故莊子於此文或謂之『天鈞，』或謂之『天倪，』或謂之『無竟，』於大宗師則又錫以神祕之名而名之曰『攖寧』也。『道』之運轉，『其卒無尾，其始無首。』天運『道』之變化，『一僨一起，所常無窮。』同上『道』之流佈，『在谷滿谷，在阬滿阬。』同上『道』之形體，『聽之不聞其聲，視之不見其形。』同上『道』之力量，『無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。』大宗師『道』之爲物，如此偉大而又如此神祕。故人至『道』境，自能形如槁木，心如死灰；一切不知，一切都忘；此乃齊物根本之功夫也。

罔兩問景曰：

錫昌按，『罔兩』一作『罔象。』達生，『水有罔象。』淮南氾論，『水生罔象。』一作『蝄蜽。』國語魯語，『木石之怪夔蝄蜽。』說文，『蛧蜽，山川之精物也。』一作『魍魎。』文選幽通賦，『惡魍魎之責景兮。』一作『罔閬。』史記孔子世家，『木石之怪夔罔閬。』一作『方良。』周禮夏官司馬下，『方相氏……歐方良。』鄭注，『方良，罔兩也。』一作『罔浪。』釋文，『崔本作「罔浪」。』一作『無傷。』達生，『水有罔象。』釋文，『司馬本作「無傷。」』寓言，『衆罔兩問於景曰』；左宣三年傳，『螭魅罔兩；』則仍同此。天地，『乃使象罔，象罔得之，』疑爲『罔象』之誤倒。『罔兩』之義，當據說文解作『山川之精物。』郭注，『景外之微陰也，』非是。『景』字俗作『影。』故釋文云，『本或作「影，」俗也。』山川之精物爲鬼怪之類，只有虛景而無實形，故莊

子借之，以明無待之義。此謂罔兩問其自己之景也。

『曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？』

錫昌按：『特操』者，即自己獨特之志操也。『無特操』，謂其行止無常，不由自己做主也。此言曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何子行止無常，不由自己做主邪？

景曰：『吾有待而然者邪？

錫昌按：此言吾之行止乃天機自爾，並非有待於誰之決定也。寓言，『景曰，「搜搜也，奚稍問也。予有而不知其所以。」』誼與此同。

吾所待，又有待而然者邪？

錫昌按：此言如謂吾之行止，須待罔兩意志之決定，則吾所待之罔兩，其行止又待於誰之決定邪？尋責到底，可知罔兩之行止，亦出天機自爾，自己罔絲毫作不得主也。

吾待蛇蚹蜩翼邪！

錫昌按：『蚹』借爲『柎。』說文，『柎，闌足也。』段注，『凡器之足皆曰柎。』說文，『虡，鐘鼓之柎也，』言鐘鼓之足也。惟蛇無足，此『柎』當指司馬所謂『蛇腹下齟齬可以行者』而言。秋水，『蛇謂風曰「予動吾脊脅而行。」』是蛇腹下齟齬可以行者，實卽脊脅之活動也。夫蛇行蜩飛，皆出天機，並非有待蚹翼。然則景之無待於罔兩，豈非與蛇蜩之無待於蚹翼同邪？所以然者，因蚹蛇一體，翼蜩一體，景罔一體，其間皆不容分析故也，秋水『蚿曰，「……今予動吾天機，而不知其所以然。」……蛇曰，「夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉。」』此義如與秋水參證，當更顯明。

惡識所以然？惡識所以不然？』

錫昌按：景之行止，皆出天機；故行乎其所不得不行，止乎其所不得不止；旣不知其所以然；亦不知其所以不然也。

錫昌按：自『罔兩問景曰』至此，言萬物行止取捨，皆出天機自爾；其間並無理由可言，亦無是非可言。明乎此理，則世間物論，不齊而自齊矣。

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與，不知周也。

錫昌按：『胡蝶』爲『蛺蝶』二字之俗。釋文謂『栩栩』崔本作『翩翩』，當從之。說文，『翩，疾飛也。』『喻』借爲『愉』，說文，『樂也。』此言方莊周之夢爲胡蝶也，則翩翩自適，當時只知此世界完全爲胡蝶之世界，再不知另有莊周其人矣。可證萬物行止取捨，雖各不相同，然方其天機自張，獨樂其樂，則所在皆適，無分彼此也。

俄然覺，則蘧蘧然周也。

陸德明曰：『「蘧蘧」崔作「據據」，引大宗師云，「據然覺。」』

錫昌按：大宗師『成然寐，蘧然覺』，則『蘧蘧然』即『蘧然』，乃覺醒貌也。此言俄然覺，則顯然又爲周矣。

不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？

錫昌按：以周之可夢爲胡蝶，可知胡蝶之未必不可夢爲周。要之無論周與胡蝶，苟夢爲他，固皆不知其夢，此可確知者也。

周與胡蝶，則必有分矣。

錫昌按：「分」者，謂萬物形性之分，上文所謂「一受其成形」也。如胡蝶有胡蝶之樂，此由胡蝶所成之形性而得也。莊周有莊周之樂，此由莊周所成之形性而得也。夫萬物之分周分蝶，不過爲天道偶然之化，本非萬物所能預知，故亦無所用其欣慼。但萬物之成，無論其爲高等低等，（此以人類之眼光視之耳。以道之眼光視之，同爲萬物之一，無所謂高等低等也。）必受某種形性之分；此則眞實不虛，無可否認者。故萬物在分既定以後，能守此眞實不虛者，而各行其行，各適其適，斯可矣。

此之謂物化。

錫昌按：前云物之由周化蝶，或由蝶化周，雖屬譬之夢境，實卽天道化生之法則原來如此。大宗師，「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉。」又云，「偉哉，造化！又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？」並與此誼相同，可供參證。此種生物由天道所偶然支配之轉生，卽萬物被化之法則。惟萬物之被化無常，故萬物所適亦隨之而無常耳。由此觀之，宇宙中隨時隨地只有「物化」之現象呈於吾人之眼前，並無「是非」之

問題生於其間。故儒墨之辯，根本不能成立。而至人看透此理，要當唯化所適，隨遇而安；此卽吾人生存之意義，亦卽莊子末段用意所在也。

四　天下校釋

天下

錫昌按：本篇以第一句首二字爲題。

天下之治方術者多矣，皆以其有，爲不可加矣。

錫昌按：人間世釋文引李云，『方，道也；』是『方術』似即『道術』。然此方云『天下之治方術者多矣，』下即繼云『古之所謂道術者果惡乎在，』可知『方術』與『道術』義雖近似而實不同。『方術』或簡之曰『方，』『道術』或簡之曰『道。』但『方』不可謂『道，』『道』不可謂『方；』以二者含義，截然不同故也。『方術』者，乃莊子指曲士一察之道而言；如墨翟，宋鈃，惠施，公孫龍等所治之道，是也。下文，『天下之人各爲其所欲，焉以自爲方；』『惠施多方；』可證。『道術』者，乃莊子指古聖『六通四辟，小大精粗，其運無乎不在』之道而言；如關尹，老聃，及其自己所治之道，是也。下文，『道術將爲天下裂；』『古之道術有在於是者；』可證。『天下之治方術者，』即指下文『天下之人，』或『百家，』或『後世之學者』而言；統謂墨翟宋鈃等

人，而關老及莊子不在其內也。『有』謂攻治所得。『不可加』謂人之所莫加，猶下文所謂『自以爲最賢』也。此言今天下治方術者多矣，皆以其研究所得爲人之所莫加矣。

古之所謂道術者果惡乎在？曰無乎不在。

錫昌按：下文，『古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓；明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在；』卽申釋此文之『無乎不在』也。故『無乎不在』乃指道術之運行而言；與知北遊『無所不在』專言道體之流佈者不同。蓋運行者乃聖人以道之原則運之事物；流佈者，係道體散在事物之表現。二句文雖大同，義則各別：而今人錢基博（讀莊子天下篇疏記）引彼證此，非是。此言古聖之所謂道術者，果惡乎在？曰，無乎不在。意謂道術之運，無所不包，無乎不在。（故所貴於治道者，要能『相通，』而『察古人之全，』庶不蔽於『一曲。』此意將於下言之。）

曰：神何由降？明何由出？

錫昌按：『明』亦『神』也。分言之，曰『神，』曰『明；』合言之，亦曰『神明。』『神明』者，卽自然之稱。天道，『莫神於天。』又云，『天尊地卑，神明之位也。』下文，『稱神明之容。』又云，『配神明。』又云，『澹然獨與神明

居。」又云，「神明往與。」皆可爲證。二句文異誼同。此問：「神何由降？明何由出？」下文答之曰，「皆原於一。」

聖有所生，王有所成，皆原於一。

錫昌按：「聖」即「玄聖」或「聖人」；「王」即「帝王」或「天子」。二者同爲道德絕高之人，惟以出處不同而異其稱耳。大道，「以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。……靜而聖，動而王，」可證。下文，「是故內聖外王之道，」誼與此同。「內聖」者，靜而內隱之聖人；「外王」者，動而外居之帝王也。「聖」「王」二字之辨，已詳莊子哲學道之分類，茲不贅。錢基博解「聖」爲「通」，解「王」爲「往」，大誤。「聖」「王」即承上文「神」「明」而言，二者道德均與神明相合，故以相比。「一」即道之本體，乃萬有之始。老子三十九章，「昔之得一者：天得一以淸，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」可證。此言聖之所以生，王之所以成，皆原於道之本體也。

不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。

錫昌按：「宗，」「精，」「眞，」「天，」「德，」「道」六者文異誼同，均指天道而言。「天人，」「神人，」「至

人』『聖人』四者亦文異誼同，均指上文之『聖』『王』而言。此言能以大道之原則爲本，且隨天道之變爲變者，始可謂之『聖』『王』也。天道，『夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主。』又云『是故古之明大道者，先明天。』誼並同此。『明大道者』即『聖人』，亦即『帝王。』讓王，『帝王之功，聖人之餘事也，』莊子原以『帝王』與『聖人』爲一也。

以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。

錫昌按：『君子』謂儒家中有標準人格之人也。外物，『老萊子曰，「……丘！去汝躬矜，與汝容知，斯爲君子矣。」』言去汝躬矜，與汝容知，斯爲儒家中有標準人格之人也。漁父，『孔子游乎緇帷之林，……客指孔子曰，「彼何爲者也？」子路對曰，「魯之君子也。」……客曰，「孔氏者，何治也？」……子貢對曰，「孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫；上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下：此孔氏之所治也。」』言孔子爲魯儒家中有標準人格之人，而以仁義禮樂等爲治，正與此文相合。據此，可知『君子』即指儒家而言。荀子儒效篇，『儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。』藝文志，『儒家者流，……助人君順陰陽，明教化者也。』儒家『以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和；』『上以忠於世主，下以化於齊民；』其職亦甚重要；故莊子以其地位次於『聖人』之下也。

以法爲分，以名爲表；

錫昌按：天道，『禮法，度數，形名，比詳，治之末也。……此下之所以事上，非上之所以畜下也。』據此，可知『法』即『禮法』之『法』，『名』即『形名』之『名』；皆『百官』所司，『以此相齒』者也。韓非子難三篇，『法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。』是『法』即官府所設之一切法制。在宥，『麤而不可不陳者，法也。……齊於法而不亂；』亦指官府法制而言，與此義同。天道，『仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之。』『分』即『分守』亦即職守，謂自己職分之所當守也。『以法爲分，』言『百官』當以法制爲自己職分之所當守也。韓非子主道篇，『是以明君……虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自爲名，有事者自爲形。形名參同，君乃無事焉。』又云，『故羣臣陳其言，君以其言授其事，事以責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則誅。』是『形』即臣下所爲之事實或成績，『名』即臣下所陳之言論或諸言。事前之諸言與事後之成績相符者，是之謂『形名參同。』『表』借爲『標』。荀子儒效篇，『行有防表。』注，『表，標也。』『以名爲表，』言『百官』以所陳之言論爲自己做事之標準，俾使名實相符也。

以參爲驗，以稽爲決；

錫昌按：黎本『參』作『操』。『參』卽『曑』字。說文，『曑，商星也。參或省，』段注，『唐風傳曰，「三星，參也。」……蓋彡者象三星，其外則象其畛域與？今隸變爲「參，」用爲「參兩」「參差」字。』『參』借爲『三。』論語泰伯，『參分天下有其二。』皇疏，『參，三也。』荀子勸學，『君子博學而日參省乎己。』注，『參，三也。』皆其例證。『三』乃虛數，用爲多誼，『以參爲驗，』言『百官』治事，以多爲驗，所謂『孤證不信』也。韓非子顯學篇，『無參驗而必之者，愚也。』謂無多之驗而必之者，愚也。左氏襄二十七年傳，『參以定之。』謂多以定之也。並與此誼相合。說文，『稽，留止也。』段注，『凡稽留則有審愼求詳之意，故爲稽攷。』『以稽爲決，』言『百官』治事，以攷爲定也。天道，『禮法度數，形名比詳，治之末也。』『以參爲驗，』卽爲『比』之解釋；蓋『比』者，亦卽以多數事物比而驗之也。『以稽爲決，』卽爲『詳』之解釋；蓋『詳』者，亦卽以嚴密攷慮審而決之也。『以法爲分，以名爲表，』言『百官』所辦之事；『以參爲驗，以稽爲決，』言『百官』辦事之法。古者，蓋皆列之治科，故莊子謂之『治之末』也。

其數，一二三四是也。

錫昌按：此「數」非普通之數，乃「度數」或「數度」之數。天道，「禮法，度數，形名，比詳，治之末也。」又云，「吾求之於度數，五年而未得也。」下文，「其明而在數度者。」皆其例證。荀子榮辱篇，「循法則，度量，刑辟，圖籍；不知其義，謹守其數，愼不敢損益；……是官人百吏之所以取祿秩也。」君道篇，「故械數者，治之流也，非治之原也。官人守數，君子養原。」王制篇，「宰爵知賓客祭祀饗食犧牲牢之數，司徒知百宗城郭立器之數，司馬知師旅甲兵乘白之數。」周禮天官，「三歲，大計羣吏之治，以知民器械之數。」注，「器，禮樂之器；器械謂弓矢戈殳矛戟也。」據上所言是古官吏所守之「數」包括法則，度量，刑，辟，圖籍，禮，樂，弓，矢，戈，殳，矛，戟等數而言；蓋近於現在官廳所謂各種統計之數也。「一，二，三，四，」所以狀其數之繁瑣固定。此言「百官」所守之數，如一，二，三，四，是也。

百官以此相齒，以事爲常。

錫昌按：左氏隱十一年傳，「不敢與諸任齒。」注，「齒，列也。」此言「百官」以此相列於位，而以事爲常也。莊子所謂「百官，」卽荀子所謂「官人百吏，」乃各種小官之統稱。此種小官，於「法則，度量，刑辟，圖籍，」「循」而「不知其義，謹守其數，愼不敢損益；」蓋皆智識淺薄，才能平庸之流。故其地位只能居「君子」之下也。

以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。

梁啓超曰：『「老弱孤寡爲意」文不可通。疑「爲意」二字當在「養」字下，文爲「蕃息畜藏，老弱孤寡，皆有以養爲意」。』（莊子天下篇釋義）

錫昌按：『爲意』二字，當在『藏』字之下。此言『百官』所爲之事，當以民之衣食爲主，蕃息畜藏爲意；務使老弱孤寡，皆有以養；因此乃人民自然之理也。此段申釋上文『以事爲常』之『事』，謂『百官』應以如此之『事』爲常也。

古之人其備乎！

錫昌按：『古之人』，卽上之『聖人』。『備』謂備有道術之全，而不限於『一曲』；天道所謂『夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備』也。西哲柏拉圖謂皇帝須哲學家做，因智慧道德與治才要兼備於一身，否則國家永不會好。其言頗與莊子相合。

配神明，醇天地；

錫昌按：『神明』卽上所言之『神』與『明』，解已見上。說文，『醇，不澆酒也。』段注，『一色成體謂之醇。』

此言古之道人與自然爲配合，與天地爲一體；猶下文所謂「澹然獨與神明居，」或「天地並」也。二句文異誼同，皆古之道人與神明，天地合而爲一之意。

育萬物，和天下，澤及百姓。

錫昌按：古之道人，如居帝位，則「君子」在朝，以爲佐理；「百官」守職，「以事爲常，」使「老弱孤寡，皆有以養；」故其間接功效，可至「育萬物，和天下；澤及百姓」也。

明於本數，係於末度。

錫昌按：「數」誼已詳前文。「度」即「制度。」荀子王霸篇，「莫得不循乎制度數量然後行，則是官人使吏之事也。」是其例證。「數」「度」皆「百官」所掌，二字可分言，亦可合言。合言之，即爲「度數」或「數度。」惟此文雖係分言，實與合言者同，因爲互文同誼故也。「本數」者，猶言度數之本，即天道是也；「末度」者，猶言度數之末，即人道是也。此言古之道人既明天道之本，又不離人道之末也。「明於本數」承上文「配神明，醇天地」而言；「係於末度」承上文「育萬物，和天下，澤及百姓」而言。天道，「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。」又云，「君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長

先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天地尊卑，神明之位也。春夏先，秋冬後，四時之序也。萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎。宗廟尙親，朝廷尙尊，鄉黨尙齒，行事尙賢，大道之序也。」明天道，卽是「明白於天地之德，」或「天地之行。」「天地之行，」卽是「尊卑先後之序，」卽是「變化之流。」聖人明天道之意，卽欲「取象」於天地而用之人道。依此而言，則「明於本數，」卽明天道之象；「係於末度，」卽用之人道；而其最後之歸宿，在於「均調天下與人和，」使「老弱孤寡，皆有以養」也。

六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。

錫昌按：趙黎二本「辟」作「闢。」天道，「六通四辟於帝王之德。」釋文。「四辟，謂四方開也。」「辟」爲「闢」省。「六通四辟，」蓋猶俗言「四面八方。」此言古之道人，空間則四面八方，事物則小大精粗，無不經其支配，受其影響；因於道術之運行，無所不包，無乎不在也。

其明而在數度者，舊法世傳之史尙多有之。

錫昌按：「其」字指上「古之所謂道術」而言。荀子榮辱篇，「循法則，度量，刑辟，圖籍，不知其義，謹守其數，愼

不敢損益也。父子相傳以持王公。是故三代雖亡，治法猶存，是官人百吏之所以取祿秩也。」注，「世傳法則，所以保持王公，言王公賴之以爲治者也。」儒效篇「法則度量正乎官。」王霸篇，「若夫貫日而治平，權物而稱用，使衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭器械皆有等宜，以是用挾於萬物，尺寸尋丈，莫得不循乎制度數量然後行。則是官人使吏之事也，不足數於大君子之前。」「循法」指百官所循往昔「數度」之法而言，卽荀子所謂「循法則，」「循乎制度數量」也。「世傳」卽荀子所謂「父子相傳。」說文，「史，記事者也；」「吏，治人者也，从一，从史。」古蓋吏史不分：從其記事而言，謂之史；從其治人而言，謂之吏；皆一人而兼數事者也。據此，則史亦吏也。吏者，卽上文所謂「百官，」荀子所謂「官人百吏，」或「官人使吏」也。下之「詩書禮樂」旣皆指書而言，則此之「數度」當亦指書而言，謂百官記載數度之書也。天運，「吾求之於度數，五年而未得也；」亦謂求之於度數之書五年而未得其道也。可證此言古之道術有一部明於數度之書者，舊法世傳之吏尚多有之也。

其在於詩書禮樂者，鄒魯之士搢紳先生，多能明之。

錫昌按：「詩書禮樂」係兼「易春秋」而言。下文列舉可證。此文不舉，省言之也。莊子天運，名此六書曰「六經，」而謂之爲「先王之陳迹。」又莊子天道謂「書」乃「聖人之言，」而「聖人之言」卽爲「古

人之糟魄。」蓋此所謂書，卽指六經之書而言。由此言之，六經之書與數度之書不同。蓋前者爲先王在上所已行之典制與歷史，故爲「聖人之言」；而後者則爲百官在下所已行之各種法則，故爲「舊法世傳」也。「鄒」爲「陬」借。史記孔子世家，「孔子生魯昌平鄉陬邑」，「陬」卽「鄒」也，可證。鄒士專指孔子，魯士泛指其弟子；「鄒魯之士」，蓋統指儒家而言。田子方，「莊子見魯哀公，哀公曰，「魯多儒士，少爲先生方者。」莊子曰，「魯少儒。」哀公曰，「舉魯國而儒服，何謂少乎？」莊子曰，「周聞之：儒者冠圜冠者知天時，履句屨者知地形，緩佩玦者事至而斷。君子有其道者，未必爲其服也；爲其服者，未必知其道也。」」「搢紳」蓋卽「儒服」之一種。荀子禮論篇，「縉紳而鈎帶矣。」注，「「縉」與「搢」同，扱也。紳，大帶也。搢紳謂扱於帶。」儒者以某物插於帶中爲「儒服」特有之標記，故世人遂以「搢紳先生」稱儒家也。史記五帝本紀，「薦紳先生難言之」。「薦紳」卽「搢紳」，謂儒家難言之也，可證。故「搢紳先生」卽「鄒魯之士」，「鄒魯之士」卽上文「薰然慈仁，謂之君子」之「君子」，皆儒家之稱也。此言古之道術有一部記在詩書禮樂等書者，鄒魯之儒家多能明之也。

詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。

錫昌按：此言詩以道先王之志，書以道先王之事，禮以道先王之行，樂以道先王之和，易以道先王之陰陽，春秋

以道先王之名分總之此「六經」者，皆道「先王之陳迹」而已，「豈其所以迹哉。」天運 此莊子言外之意也。

其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。

錫昌按：「數」謂道術之數。此言古道術之數最後散於天下，而設於中國者，百家之學時或稱而道之也。

錫昌按自上「其明而在數度者」至此，共有二層要義：（一）言古先王之道術，遺在數度，遺在六經，最後散在天下。（二）言百官所有，儒家所明，百家所道，皆爲先王道術之一端。此外其他要義，吾人就此文及他文可以推知者：（一）古聖王已死，其道自亦隨之而亡。天道「古之人與，其不可傳也，死矣。」「古之人」即古之聖王；「不可傳」者，即謂古聖王之道。可證。（二）數度之書與六經之書，雖爲載道之書，然皆古人之陳迹，古人之精魄；以道之眞義，決非書本所可傳也。天道，「世之所貴者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。」可證。（三）甲，數度之學，原係百官「舊法」之記載，而爲「世傳」之百官所守。乙，六經之學，原係先王政治之記載，而爲王官所守。蓋經孔子整理傳授後，即成儒家之專業。孔子世家，「退而修詩書禮樂，弟子彌衆，至自遠方，莫不受業焉。……孔子之時，周室微，而禮樂廢，詩書缺；追迹三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事，……故書傳，禮記，自孔氏。」可證。丙，古聖王道術之數，（數度之

學與六經之學，當然包括在內。）散在天下民間，而成百家之學。（四）後人所有學術，無論其爲百官之學，爲儒家之學，爲百家之學，其根據皆爲先王道術或道迹之一部。故下文敍百家之學，皆有『古之道術有在於是者』一句，以爲之冠。但百官之學，與儒家之學，同爲記載以前之事迹。故同爲歷史之學，無所用其個人之主張。百家之學，雖其根據仍不出古之道術；然已用自己之理智，去『判天地之美，析萬物之理，察古人之全。』故其所言，不復全爲古人之陳迹，而雜有自己之創見。此其所以『多得一察焉以自好』也。以上所言，均爲莊子對於古代學術流變之大概也。

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。

王念孫曰：『「天下多得一察焉以自好，」當作一句讀。「一察」謂察其一端而不知其全體。下文云「譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。」卽所謂「一察」也。』

錫昌按：說文『察，覆審也。』賈子道術，『纖微皆審謂之察。』是察有審思詳考之意。特莊子所謂察，乃指百家於其自己所治一端之說，極審思詳考之能事而言。荀子非十二子篇所謂『其持之有故，其言之成理；……治怪說，玩琦辭，甚察而不惠』是也。依此而言，則『一察』猶謂一端之知。徐無鬼，『察士無淩誶之事則不樂，』謂一端之知之士無淩誶之事則不樂也。可證。此言天下大亂，當時所謂賢聖，既不明道術之迹；而世俗所謂道

德，又無一定之標準；故天下百家遂得奮其私智，蠭然並起，各以所得一端之知以自好也。自此以下，專述「百家之學。」

譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。

錫昌按：「百家衆技」蓋猶俗語所謂「三百六十行，」謂民間各業各行之技能也。此言百家之學，其優點在於各有所明，各有所長；其劣點在於不能相通，不能常用。譬如耳目鼻口，皆有所明，惟不能皆通而已。猶之各行技能，皆有所長，惟不能遍用而已。藝文志，「諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政；時君世主，好惡殊方。是以九家之說，蠭出並作，各引一端，崇其所善。以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。……使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。」其言與此相合，可供參證。

雖然，不該不徧，一曲之士也。

錫昌按：荀子解蔽篇，「夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人觀於道之一隅而未之能識也。」注，「曲知，言不通於大道者也。」是「一曲」者，一端之知，言徒知道之一端而不知道之全體，荀子所謂「曲知之人，觀於道之一隅」也。「一曲」之誼，與上「一察」同。秋水，「曲士不可以語於道者，束於教也。」徐無鬼，

「察士無淩誶之事則不樂。」「曲士」即「察士」，亦即「一曲之士」也。秋水司馬注，「曲士，鄉曲之士也」，非是。天道，「可用於天下，不足以用天下，此之謂辯士，一曲之人也；」言一端之知之人也。則陽，「或使莫爲，在物一曲」，言或使與莫爲之說在物一端之知也。此言百家之學，不該不徧，適與「古之人其備」者相反，所以只能成一曲之士也。

判天地之美，析萬物之理，察古人之全；

錫昌按：知北遊，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」可知百家判天地之美，析萬物之理，察古人之全；而聖人只是原天地之美達萬物之理，明古人之全。蓋百家各究道之一端，而得其個別之理；故其方法爲判，爲析，爲察。聖人皆通道之全部，而得其自然之理；故其方法爲原，爲達，爲明。此百家與聖人之異也。

寡能備於天地之美，稱神明之容。

錫昌按：百家所得，僅爲道之一端：故不足以備於天地之美，稱自然之容。蓋天地之美，自然之容，皆以「備」以「純」爲貴也。

是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。

錫昌按：「內聖」者，靜而內隱之聖人；「外王」者，動而外居之帝王。解已見上。內聖外王皆備有道術之全而不限於一曲。今百家競起，各私所見；是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發也。

天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！

錫昌按：此言天下之百家各爲其所欲，乃以自己所察得者爲道；執而不悟，至足悲憫。百家往而不反，莫之能止，其與自然之大道，當然愈離愈遠也。

後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。

錫昌按：「後世之學者，」卽指「百家」而言。「純」謂道術之純粹，「大體」謂道術之整個。此言百家不幸不見天地間道術之純粹，古人道術之整個；則此整個純粹之道術，將爲彼等所裂也。

錫昌按：道術自整而趨於分，自純而趨於雜，乃世界學術逐漸進步之自然現象。故「道術將爲天下裂，」特莊子之私憂耳，非天下之公患也。

墨翟　禽滑釐

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度；

錫昌按：此所謂「後世，」即「當世」之意。「萬物」指人君一切設備而言。說文，「暉，光也。」引伸爲光美。「數度」指人君一切制度而言。此言古之聖王，不奢侈於當世，不靡費於設備，不光美於制度。三句詞異誼同。皆墨子節用上所謂「聖王爲政，……用財不費，民德不勞；」節用中所謂「諸加費不加於民利者，聖王弗爲」之意也。

以繩墨自矯，

錫昌按：法儀，「天下從事者，不可以無法儀。無法儀而其事能成者，無有。雖至士之爲將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法。百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，正以縣。……今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也。……天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天，天之所欲則爲之，天所不欲則止。然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。」是

「繩墨」之意，蓋卽墨子所謂「法儀。」惟墨子所謂「法儀，」特指天之法儀而言。天之法儀者何？卽相愛相利是也。此言古之聖王，以法儀自正；猶匠人作工，必以繩墨爲準也。

而備世之急：

錫昌按：七患「故食無備粟，不可以待凶饑；庫無備兵，雖有義，不能征無義；城郭不備全，不可以自守。……故備者，國之重也。食者，國之寶也；兵者，國之爪也；城者，所以自守也；此三者，國之具也。故曰，以其極賞，以賜無功；虛其府庫，以備車馬衣裘奇怪；苦其役徒，以治宮室觀樂；死又厚爲棺椁，多爲衣裘；生時治臺榭，死又修墳墓；故民苦於外，府庫單於內。上不厭其樂，下不堪其苦；故國離寇敵則傷，民見凶飢則亡；此皆備不具之罪也。且夫食者，聖人之所寶也。故周書曰，「國無三年之食者，國非其國也；家無三年之食者，子非其子也。」此之謂國備。」總上所言，墨子以爲人君當：（一）積三年之食，以待凶饑；（二）治兵器，修城郭，以待寇敵；（三）自己節省一切生前死後之用度，俾養民力，餘民財，以待凶饑或寇敵之至。據此可知此文所謂「急」者，蓋卽墨子所謂凶饑與寇敵；所謂「備」者，蓋卽墨子所謂積粟治兵與節用。此言古之聖王，實行積粟治兵節用之事，以備國家有凶饑或寇敵之急也。

古之道術有在於是者。

錫昌按：此言古聖王道術，有在於上述數事者也。

墨翟禽滑釐聞其風而說之。爲之大過，已之大順。

錫昌按：黎本上『大』作『太』。趙黎二本『順』作『循』。成疏『循，順也，』是成亦作『循』。公輸，『子墨子曰「……然臣之弟子禽滑釐等三百人，」』是禽滑釐爲墨子最著名之弟子。經傳釋詞，『目或作以，或作已。鄭注禮記檀弓曰「以與已字本同。」』此『已』當爲『以』字之同。以猶由也，從也。漢書劉向傳，『一二條其所目。』師古注，『目，由也、』西南夷傳，『今以長沙豫章往，』言從長沙豫章往也。皆其例證。此言墨禽二人聞古聖王道術遺風而悅之，然自己爲之未免太過，從之未免太順也。下文，『其行難爲，……反天下之心，天下不堪，』正承此文『爲之大過』一句而言。又述墨子之言曰，『禹大聖也，而形勞天下也如此；』曰，『不能如此，非禹之道也；』言其行禹之道，惟恐不及，正承此文『已之大順』一句而言。

作爲非樂，命之曰節用；

馬敘倫曰：「陸德明曰，『非樂，節用，墨子篇名。』倫案雖墨子有此篇，檢此文義，乃汜言耳。」

錫昌按：馬說是也。魯問，『凡人國必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之「尚賢」「尚同」；國家貧，則語之「節用」「節葬」；國家憙音湛湎，則語之「非樂」「非命」；國家淫僻無禮，則語之「尊天」「事鬼」；國家務奪侵凌，即語之「兼愛」。』是墨子所以非樂者，並非反對現在普通之所謂音樂，乃反對當時暴君用以爲荒淫之音樂。今人大多昧於此義，不可不辨也。公孟，『古者三代暴王，桀紂幽厲，薾爲聲樂，不顧其民；是以身爲刑僇，國爲戾虛者，皆從此道也。』非樂上，『昔者齊康公興樂萬，萬人不可衣短褐，不可食糠糟，曰「食飲不美，面目顏色，不足視也；衣服不美，身體從容醜羸，不足觀也。」是以食必粱肉，衣必文繡。此掌不從事乎衣食之財，而掌食乎人者也。是故子墨子曰，「今王公大人，惟毋爲奪，奪民衣食之財，以拊樂；如此多也。」是故子墨子曰，「爲樂非也」。』墨子鑒於往古暴君湛湎音樂之結果，足以殺身亡國；又觀於當世王公大人拊樂之設備，皆出於奪民衣食之財，此實爲墨子非樂之動機所由來也。三辯，『湯放桀於大水，環天下自立以爲王。事成功立，無大後患，因先王之樂，又自作樂，命曰護，又修九招。……今聖有樂而少，此亦無也。』此言聖王於事成功立之後，偶然息於鐘鼓之樂，以爲倦於聽治之調劑，固亦未嘗不可。蓋聖王治國之目的，原爲萬民之利，非爲個人之享樂。但音樂之調劑，足以保護身心之康健，而增加治國之效率。故音樂最後之目的，仍爲萬民之利，非爲個人之樂也。由此觀之，墨子反對暴君常以音樂爲其個人荒淫之具，但不反對明主在公餘之暇，偶以音樂爲其個人

生活調劑之具。此乃墨子非樂之眞義也。辭過，「當今之主，其爲宮室，……必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以爲宮室臺榭曲直之望，青黃刻鏤之飾。……其爲衣服，……冬則輕煗，夏則輕清，皆已具矣。必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以爲錦繡文采靡曼之衣，鑄金以爲鉤，珠玉以爲珮。……厚作斂於百姓，以爲美食芻豢蒸炙魚鼈，大國累百器，小國累十器。美食方丈，目不能徧視，手不能徧操，口不能徧味。……必厚作斂於百姓，以飾舟車。飾車以文采，飾舟以刻鏤。……當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百。是以天下之男多寡無妻，女多拘無夫，男女失時。……凡此五者，聖人之所儉節也。」墨子鑒於當時人君關於個人宮室衣服飲食舟車蓄私五者，必取於民財，以致國貧難治，故主節用。蓋墨子所謂『用』者，乃有用於人民實際生活之「用」而非有用於人君個人享樂之「用。」故其所謂「節用」者，在消極方面，極力節省人君個人享樂之用，以至僅能維持簡單生活爲止；在積極方面，極力增加人民實際生活之用。辭過，「君實欲天下之治而惡其亂也，當爲宮室，不可不節。……當爲衣服，不可不節。……當爲飲食，不可不節。……當爲舟車，不可不節。……當蓄私，不可不節。」節用中，「是故古者聖王制爲節用之法，曰，「凡天下羣百工，輪車鞼匏，陶冶梓匠，使各從事其所能。」曰，「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者，聖王弗爲。」」是墨子之節用；以節人君之用爲手段，以增萬民之利爲目的；乃增用而非節用，實積極而非消極。此墨子節用之眞義也。此言墨子主張人君非樂，又主張人君節用也。

生不歌，死無服。

錫昌按：墨子非樂，是猶生不歌也。又於節葬下主『衣衾三領，足以殺惡；……衣三領，足以朽肉；』是猶死無服也。二者皆莊子過甚其詞，以明墨子『爲之太過』也。

墨子氾愛兼利而非鬭，

錫昌按：兼愛上，『聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起，起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不自愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。……雖至天下之爲盜賊者，亦然。盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身。』兼愛中『不相愛，……何以易之？……以兼相愛，交相利之法易之。然則兼相愛，交相利之法將奈何？……視人之國，若視其國；視人之家，若視其家；視人之身，若視其身。』兼愛下『今若夫兼相愛，交相利，此其有利，且易爲也，不可勝計也。我以爲則無有上說之者而已矣。苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰。我以爲人之於就兼相愛，交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。』據此，可知墨子實以兼愛爲手段，以交相利爲目的。其倡兼愛之動機，蓋出於各國與各人

好虧奪他國或他人之利以自利。故其兼愛之精神，非重在「己所欲，而施於人」；實重在「己所不欲，勿施於人。」雖尙賢下有「士君子……爲賢之道，……有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」之辭；然此爲有作官資格之士君子言之，非所論於普通國與國，或人與人之關係也。天志中，「兼者，處大國不攻小國，處大家不亂小家；強不刼弱，衆不暴寡，詐不謀愚，貴不傲賤。……別者，處大國則攻小國，處大家則亂小家；強刼弱，衆暴寡，詐謀愚，貴傲賤。」「兼」者，卽有我有人，而不奪人之利以自利。「別」者，卽有我無人，而奪人之利以自利。二字之分，全在利之被奪與否爲斷。觀墨子以「兼」與「別」對言，可證兼愛之義，實重消極之不害，不重積極之施助也。由此言之，則墨子之「愛」，非普通人之「愛」，乃愛重他國或他人應有權利之「愛」。墨子之「兼」，非待人同樣敬重，而無差等之「兼」，乃對各國或各關係人應有之權利，視爲一律與吾同等而不妨害之「兼」。如我之與父，與友，與人，其親疏關係，雖各不同；然三者各有其自己之權利，正同於我自己之權利。故我於三者之權利，當施以同等之愛重，皆不應有何絲毫之侵犯；此卽我之兼愛。三者互於其他二人與我應有之權利，互施以同等之愛重，互不有何絲毫之侵犯；此卽三者之兼愛。天下之國與國，或人與人，如此交相愛重各個對方之權利，而能互不侵犯；是卽兼相愛也。天下兼相愛之結果，則各國或各人應有之權利，不至爲人所奪，而一切國際之攻戰或民間之爭奪，亦無由發生。如此，則國與國或人與人交得其利，是卽交相利也。故「愛」之與「利，」在墨子書中，實無分別。因墨子之「愛，」全以「利」爲基礎。愛人之結果，如人不受

其利，（此所謂利，卽其應有之利不爲所奪之意。如某甲一面愛乙，一面侵奪乙利；此爲某甲愛乙，而乙不受其利之例。）則不成其爲愛。兼愛各人之結果，如各人不受其利，則不成其爲兼愛。吾人觀於墨子於兼愛下時以「愛利」連言，或以「兼相利」與「兼相愛」互言，可爲證也。此種兼愛之道，墨子以爲當先由各國人君自行於鄰國，自行於國民；然後再以「勸之以賞譽，威之以刑罰」之法，推及全國之民，務使人人起而實行。如此，則天下自能平安而無爭亂之患矣。此墨子兼愛之眞義也。「汎愛兼利，」卽墨子「兼相愛，交相利；」其誼詳於兼愛上中下三篇，此其要也。「非鬭」卽墨子「非攻；」其義卽自兼愛推出。因各國如皆不欲奪他國之利以自利，當然再無攻戰可能也。此言墨子主張人君兼愛以達兼利之效，又主張人君非攻以息攻戰之害也。

其道不怒。

錫昌按：說文「怒，恚也；」「恚，恨也。」此言墨子之道不恨於人，不恨於物；但求自刻；但求自勵；下文所謂「以自苦爲極」也。

又好學而博，

錫昌按：貴義，「子墨子南遊使衞，關中載書甚多。」此可證墨子之好學而博也。

不異，不與先王同，毀古之禮樂。

錫昌按：經傳釋詞，「玉篇曰「不，詞也。」」是「不異」之義，卽異也。「不與先王同，」卽承「不異」而申釋之。「毀古之禮樂，」乃莊子所舉「不與先王同」之例證也。此言墨子異而不與先王同，如毀古之禮樂是也。

錫昌按：墨子書中時引「堯舜禹湯文武」之言立論，是墨子自以爲亦與先王同也。顧玆所謂「不與先王同」者，蓋莊子用儒家偏見以詆之耳。節葬下，「今逮至昔者三代聖王既沒，天下失義。後世之君子，或以厚葬久喪，以爲仁也義也，孝子之事也。或以厚葬久喪，以爲非仁義非孝子之事也。曰，二子者，言則相非，行卽相反。皆曰，吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也。」此墨子自言儒墨二家各述堯舜而不相同。故韓非顯學篇云，「孔子墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂眞堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」吾人由此可知儒墨所道先王，不必皆爲先王之眞，蓋大半出於借其名以言自己之意耳。此猶今黨國之人多借已故孫中山之言論，以附會自己之意同也。節葬下，「故古聖王制爲葬埋之法曰，「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。」……子墨子制爲葬埋之法曰，「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉。」」三辯，「昔者堯舜有茅茨者，且以爲禮，且以爲樂。湯放桀於大水，環天下自立以爲王。事成功立，無大後患；因先王之樂，又自作樂，命曰護；又修九招。武王勝殷殺紂，環天下自立以爲王。無大後患，因先王之樂，又自作樂，命曰象。周成王因先王之樂，命曰騶虞。周成王之治

天下也，不若成湯。成湯之治天下也，不若堯舜。故其樂逾繁者，其治逾寡。自此觀之，樂非所以治天下也。……今聖有樂而少，此亦無也。」蓋墨子以爲禮樂演進，由簡而繁，由儉而奢，故當由繁奢返之簡儉，方與古聖相合。今此文竟謂墨子「毀古之禮樂」，此亦莊子用儒家偏見，非墨子本眞也。總之，儒墨二家所稱「先王」，所稱「禮樂」，其所屬時代根本相反。儒家泛指近代而言，以近代較爲詳備也。墨家泛指遠代而言，以遠代較爲簡樸也。故以儒家之立場言，儒家不與遠代之先王同，而與近代之先王同；欲興近代之禮樂，而毀遠代之禮樂。以墨家之立場言，墨家不與近代之先王同，而與遠代之先王同；欲毀近代之禮樂，而興遠代之禮樂。此正節葬下所謂「二子者，言則相非，行卽相反」也。淮南子要略訓稱墨子「背周道而用夏政」，其意亦猶此耳。

黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大濩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。

錫昌按：此皆莊子所謂古之樂也。

古之喪禮，貴賤有儀，上下有等。天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。

錫昌按：此皆莊子所謂古之禮也。

今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。

錫昌按：此莊子舉墨子毀古禮樂之證也。

以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己；未敗墨子道。

章炳麟曰：「「未」與「非」同，「敗」與「伐」同，言非攻伐墨子之道也。」

馬敍倫曰：「荀子富國篇曰，「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。非將敗墮之也，說不免焉。」意與此同。說文曰，「敗城曰墮。」則荀子非將墮之，說不免焉，卽此所謂「未敗墨子道」也。」

錫昌按：莊子以爲墨子之道，「使人憂，使人悲，其行難爲也；」故曰，「以此教人，恐不愛人。」又以爲墨子之道，「日夜不休，以自苦爲極；」故曰，「以此自行，固不愛己。」莊子自以爲此乃公允之評，並非有意敗毀墨子之道也。

雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？

錫昌按：此言墨子之道，當歌而不歌，當哭而不哭，當樂而不樂，是果類吾人之情乎？質言之，墨子之道，非人情之常，下文所謂「反天下之心，天下不堪」也。

其生也勤，其死也薄，其道大觳。

錫昌按：說文「确，礐也」——「㱿，确或从㱿。」是「确」「㱿」一字。段注，「管子地員，『剛而不觳。』觳，薄也。當是「㱿」之誤。」是「觳」爲「㱿」字之誤或假也。說文，「磽，礐也。」段注，「孟子，『地有肥磽。』趙曰，『磽，薄也。』」「确」「磽」同訓爲「礐」，是「确」即薄也。「磽确」俗作「墝埆」。墨子親士，「墝埆者其地不育。」荀子富國篇，「墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣麤食惡，憂戚而非樂；若是則瘠，瘠則不足欲。」注，「瘠，奉養薄也。奉養既薄，則不能足其欲。……莊子說墨子曰，『……其道大觳。』郭云，『觳，無潤也。』義與「瘠」同。」「觳」義與「瘠」同者，「瘠」亦薄也。此言墨子之道，生勤死薄，其道太薄也。

使人憂，使人悲，其行難爲也；恐其不可以爲聖人之道。

錫昌按：「聖人」即聖王，亦即下文之「王」。此言墨子之道，使人憂，使人悲，其行難爲，不可以爲聖王之道也。

反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣！

錫昌按：此言墨子之道，反天下人類之心，非天下所能堪。墨子雖獨能行之，奈天下何。墨子之道，既離於天下，其

去聖王之道也遠矣。

墨子稱道曰：「昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者無數。

錫昌按：黎本無『者』字。世本上『川』作『山』。說文，『湮，沒也。』『決，行流也。』尙賢中，『禹平水土，主名山川』；言主名山名川也。此似可爲世本上『川』作『山』之證。惟此專言川，與彼言山川者不同，故知世本作『山』乃字之誤，不可從也。『名川』即大川，『支川』即中川，『小者』即小川。『三百』與『三千』皆虛數，即下文『無數』之義。但『無數』當多於『三千』，而『三千』又多於『三百』，其大別可知也。此言禹之湮沒洪水，流泄江河，而通之四夷九州也，其間須賴無數川流以爲之通耳。

禹親自操橐耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。

錫昌按：黎本『橐』作『槖』。世本『雨』『風』互易。成疏，『橐盛土器也。』是成同黎本。釋文，『「橐」舊古考反。崔郭音託。字則應作「槖」。」崔云，「囊也。」司馬云，「盛土器也。」』是崔郭及司馬三本均作『橐』。驗義，『橐』當作『槖』。『九』借作『勼』，說文，『勼，聚也。』段注，『莊子作「九」，今字則「鳩」行而「勼」

廢矣。』說文，「雜，五采相合也。」段注，「亦借爲聚集字。」據此，則『九雜』卽聚集。『九雜天下之川，』猶言聚集天下之川流，使『通四夷九州』也。馬敍倫云，『「甚」借爲「霖，」聲同侵類。說文曰，「雨三日以上爲霖。」淮南修務訓作「霪雨。」「霪」爲「霖」之別體。』其說是也。此言禹親自操橐耜，聚集天下之川流，使互通行無阻；腓無胈，脛無毛，沐霖雨，櫛疾風；所以安置萬國也。

禹大聖也，而形勞天下也如此。』

錫昌按：兼愛中，『禹治天下，西爲西河漁竇，……北爲防原泒注，……東方漏之陸防，……南爲江漢淮汝。……此言禹之事，吾今行兼矣。』是墨子僅言禹治水，以兼利天下之民。莊子謂墨子稱禹『親自操橐耜，』其『形勞天下，』竟至『腓無胈，脛無毛；』蓋得之當時傳聞，非墨子之意也。

使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極，曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨。』

馬敍倫曰：『「跂蹻」當依御覽引作「屐屩。」此借字。』

錫昌按：貴義篇載日者謂墨子『而先生之黑色，不可以北。』備梯，『禽滑釐子事子墨子三年，手足胼胝，面目

黧黑，役身給使，不敢問欲。』是墨子與其弟子皆面目黧黑，可證墨子之道，實以自苦爲極。但必謂出禹，恐未必然也。又『墨』字之意，疑卽自面目黧黑而來。蓋當時墨派之人，因勤苦過甚，大多面目黑黑。故面色之黑，不啻爲墨派特有之標記。此文『不足謂墨，』猶謂若其人非自苦至面黑之程度，卽非禹之道，不足謂墨者也。郭注，『謂非其時而守其道，所以爲墨也。』解『墨』爲墨守，似非墨者所以謂『墨』之意也。

相里勤之弟子；五侯之徒；南方之墨者，苦獲已齒鄧陵子之屬；

孫詒讓曰：『「五」與「伍」同。古書伍子胥多作「五」，非五人也。』

馬敍倫曰：『「己」當爲辰己之「己，」「己，」姓也。』

錫昌按：韓非顯學篇，『自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。……墨分爲三。取舍相反不同，而皆自謂眞墨』。是相里爲姓，勤其名也。『弟子』係對其師墨子而言，非相里勤之弟子，爲五侯也。『徒』亦『弟子』也，亦對其師墨子而言。此率舉墨子著名之弟子：有相里勤，有五侯；又有南方之墨者，苦獲，己齒，鄧陵子之屬也。胡適於墨家傳授派別表，將『五侯之徒』屬『相里勤』下，（中國哲學史大綱一百八十四面）似以五侯爲相里勤之弟子，非也。

俱誦墨經，

馬敘倫曰：『墨經，畢沅，孫詒讓，張爾田，胡適諸家多異說。倫謂魯勝墨辯序曰，「墨子著書，作辯經以立名本。」又曰，「墨辯有上下經，經各有說，凡四篇。」魯說最明塙。此謂墨經，卽墨子所著之辯經。故下文有曰「以『堅』『白』『同』『異』之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」』

錫昌按：胡適據詒讓說，以今書經說四篇及大取小取二篇爲墨經；又以墨經爲『墨家的後人』，『他們自己相稱爲「別墨」』者所作。但該六篇之文，立辭精密，持說一貫，驗以莊子所謂『倍譎不同，……以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾，』其內部顯有一種自相衝突之情形者，全不相合。且『俱誦』云者，明言各人皆讀一書之謂。假定墨經爲『別墨』所著，則莊子必不能用此二字。可證胡適謂『這六篇是這些「別墨的書」』之非。至墨經一名，亦僅兼經說四篇，不涉大取小取。馬氏謂魯說最明塙，是也。修身，『辯是非不察者，不足與游。……言無務爲多，而務爲智；無務爲文，而務爲察。』非命下，『今天下之君子之爲文學出言談也，非將勤勞其惟舌，而利其脣呡也，中實將欲其國家邑里萬民刑政者也。』小取篇，『夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。』凡此皆足以證魯勝謂『墨子著書，作辯經以立名本』之說。曰，『言……務爲智，……務爲察；』曰，『明同異之處，察名實之理；』此卽墨子辯之方法，亦卽魯勝所謂

『名本』也。曰，『中實將欲其國家邑里萬民刑政者也；』曰，『將以明是非之分，審治亂之紀；……處利害，決嫌疑焉；』此即墨子辯之目的也。由是可知墨經者，乃墨子專言辯法之文，用以達『明是非，……審治亂，……處利害，決嫌疑』等目的者也。惟其弟子相里勤等舉其辯法，僅『以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應，』而忘其最後之目的；且即於此種同一之法，亦甚至『倍譎不同，』人各異說；此則誠非墨子作墨經時所及料也。

『倍譎不同，

錫昌按：呂覽明理，『其日有鬬蝕，有倍僪。』高注，『倍僪……日旁之危氣也。在兩旁反出為倍，在上反出為僪。』畢校，『「倍僪」亦作「背鐍，」又作「背譎。」』漢書天文志，『暈適背穴。』孟康注，『「背」形如「背」字也。「穴」多作「鐍，」其形如玉鐍也。』如淳注，『向外為背。』說文，『北，乖也；从二人相背。』段注，『韋昭注國語曰，「北者古之背字。」』是『北』『背』一字，而『倍』則『北』或『背』之借也。說文，『觼，環之有舌者。』又云，『鐍，觼或从金矞。』段注，『莊子「胠篋鐍」崔云，「鐍，環舌也。」』按通俗文直謂「鐍」為「玦」字。』是『譎』『僪』『穴』均為『觼』或『鐍』之借也。『背鐍』二字，古常連言，蓋乃天文上之一種術語。『背』謂日旁之氣，如二人相背；『鐍』謂日旁之氣，如環弧反張。二者之方向，皆愈趨愈遠。莊子

借以容形墨子弟子俱誦墨經，而各人解釋，相反不同；有如「背鐍」二氣之方向，愈趨愈遠也。

相謂別墨。

錫昌按：「相」者，乃各人互相之意；「相謂」者，乃各人互相謂各人之意。大宗師，「四人相視而笑，」言四人互相視而笑也。又云，「三人相與友，」言三人互相與友也。辭例並同。「相謂」二字，胡適解為「他們自己相稱「別墨」」；錢基博解為「謂人以「別墨」」相謂。推胡之意，似謂各「別墨」自己稱自己；推錢之意，似謂「別墨」以外之人謂之「別墨」自己。使上推不誤，則二者皆非也。說文，「別，分解也。」又云，「八，別也；象分別相背之形。」二字誼近，故說文以「別」訓「八」。「別墨」猶言背墨，言與眞墨分別相背之墨也。「別墨」二字本含有相非之意，故下文云，「以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾。」胡適謂「「別墨」猶言「新墨」」」錢基博謂「墨家之別派，」二解亦非。「相謂別墨，」言相里勤等互相斥他人為背墨也。韓非顯學，「墨分為三，取舍相反不同，而皆自謂眞。」彼「眞」即此「別」之對。韓非僅言墨子弟子之「自謂」；莊子又只言其「相謂，」若以二書之意合而觀之，當謂「墨子弟子互相謂自己為眞墨，謂他人為背墨。」如此，則二書之意皆得完全，庶可不至為人誤解也。

以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾，

錫昌按：墨子與公孫龍皆說「堅」「白」「同」「異」，然二人觀點全不相同。墨子經上，「「堅」「白」不相外也。」「堅」「白」同存於石，不可分離，故不相外。雖吾人視石得「白」不得「堅」；吾人拊石，得「堅」不得「白」，然此是吾人主觀上有知有不知耳，初與外界之石無關。此墨子合「堅」「白」之說也。公孫龍子堅白論，「視不得其所「堅」而得其所「白」者，無「堅」也。拊不得其所「白」而得其所「堅」，得其「堅」也，無「白」也。」「堅」「白」二名，係物之二種共相，並不單指石之個體而言，故可分離。秋水亦云，「公孫龍……離「堅」「白」。」此公孫龍離「堅」「白」之說也。經上，「「同」，異而俱於之一也。」經說，「「同」，原作侗 二人而俱見是楹也。」經上，「「同」：重，體，合，類。」經說，「「同」：二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。」經上，「「異」：二，不體，不合，不類。」經說，「「異」：二必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。」此墨子「同」「異」之說也。秋水，「龍……合「同」「異」。」則陽，「合「異」以為「同」，散「同」以為「異」。今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。」蓋公孫龍之「合「同」「異」」卽「合「異」以為「同」，散「同」以為「異」。」舉例言之，「指馬之百體而不得馬，」散「同」以為「異」也。「立其百體而謂之馬，」合「異」

以爲「同」也。此公孫龍「同」「異」之說也。吾人觀於公孫龍之「堅」「白」「同」「異」，已不同於墨子；即可推知墨子於「堅」「白」「同」「異」之說雖自有其一貫之理；然其弟子以受教不同，當然不免間持異說，人自作解；故互以所得於師者相訾也。

以觭偶不仵之辭相應。

錫昌按：「觭」借作「奇」，「偶」借作「耦」。說文，「奇，異也；一曰不耦。」又云：「耦，耕廣五寸爲伐，二伐爲耦。」段注，「伐之言發也。……長沮桀溺耦而耕，」此兩人併發之證。引伸爲凡人耦之偁。俗借偶。」是「奇」「耦」皆指數而言。「仵」借作「伍」。左氏成十七年傳，「皆夷羊五，」國語晉語作「夷陽午。」管子七臣七主，「事無常而法令申，不許則國失勢。」注，「許古伍字，謂偶合也。言雖申布法令，於事不合；法既不行，所以失勢也。」均其例證。故不伍猶言不合。此言墨子弟子之辭，其相應不同，有如奇數與偶數之不合；蓋各以所得於師者爲是也。此句與上句並列，所以申明上文「倍譎不同」之義也。

以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。

陸德明曰：「『巨』向崔本作『鉅』。」

錫昌按：呂氏春秋上德篇「孟勝爲墨者鉅子。……孟勝曰，「……我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕於世也。」」去私篇「腹䵍爲墨者鉅子。」蓋墨子死後，其弟子以主張不同，分爲數派，自謂真墨，「相謂別墨」各派皆擁其所信之首領爲鉅子，以繼墨者之業。而各鉅子在生前又可以自己之意傳其職於信任之弟子，以爲其後。此爲鉅子成立及其傳授之大概也。上義既明，莊子之文，方可得而解。此言墨子數派弟子各以本派中所信之人爲巨子，爲聖人，願彼爲墨者之主，冀彼得爲墨者之後。此種墨派內部之紛爭，猶至今不決也。

墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。

錫昌按：其意是者，指節用，備急，兼愛，非鬭等意而言。其行非者，指生不歌，死不服，日夜勤苦等行而言。

將使後世之墨者必自苦以腓無胈，脛無毛，相進而已矣。

錫昌按：進，猶競也。此言將使後世之墨者，必自苦，以腓無胈。脛無毛，相競而已矣。

亂之上也，治之下也。

錫昌按：墨子之道，「反天下之心，天下不堪，……其去王也遠；」此其所以爲亂之上，治之下也。

雖然，墨子眞天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！

錫昌按：「好」含有特別贊美之意，猶今語所謂怪傑也。此謂墨子眞乃天下之怪傑，求之天下，並無第二人可得。其一種刻苦自勵，雖至枯槁不捨之精神，實爲墨子所獨有之特色。總之，墨子雖非全德，要亦天下之才士也！

宋銒　尹文

不累於俗，

錫昌按：人能「見侮不辱，」卽可「不累於俗」矣。

不飾於物；

錫昌按：人能「情欲寡淺，」卽可「不飾於物」矣。

不苟於人，不忮於衆；

章炳麟曰：『「苟」者「苛」之譌字。說文敍言「苛之字止句，」是漢時俗書「苛」「苟」相亂。下言「苛察」一本作「苟，」「苟」亦其例也。』

劉師培曰：『「苟」「忮」並文，「苟」當作「苛」。下云「君子不爲苛察，」旨與「不苛」適符。彼句釋文云，「一本作苟」以彼文「苛」或譌「苟，」知此文「苟」本作「苛。」「苛」「苟」互譌，猶漢律以字從「止句」爲「苛」也』。

錫昌按：『苟』爲『苛』譌，當正。人懷『爲人』『救世』之志，即可『不苛於人，不忮於衆』矣。

願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，

錫昌按：人懷『願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止』之志，即可『不累於俗，不飾於物，不苛於人，不忮於衆』矣。

以此白心；

錫昌按：此言以此表白其心也。

古之道術有在於是者。

錫昌按：此言古聖王道術有在於上述數事者也。

宋鈃尹文聞其風而悅之。作爲華山之冠以自表。

錫昌按：郭象云，「華山上下均平。」陸德明云，「華山上下均平，作冠象之，表已心均平也。」宋鈃以華山之冠自表，似有提倡人類生活平等之意。吾人觀其主「人我之養畢足而止，」可知也。

接萬物以別宥爲始。

錫昌按：說文，「別，分解也。」引伸爲離去之義。「宥」假爲「囿」。說文，「囿，苑有垣也。」引伸之，凡有所隔蔽而不能全見者曰囿。呂氏春秋去宥篇，「夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑。……故凡人必別宥，然後知。別宥，則能全其天矣。」是「宥」乃指各人智識上有所隔蔽而言。「別宥」之義，蓋與荀子「解蔽，」呂氏春秋「去宥」並同。「接萬物以別宥爲始」者，謂欲接近萬物而識其眞相，須以去蔽爲始也。尸子廣澤篇，「料子貴別宥，」可見「別宥」乃古人求知之一種方法，或卽爲宋鈃所創；故荀子據之而作解蔽篇，呂氏春秋據之

而作去宥篇。徐無鬼，「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無淩誶之事則不樂；皆囿於物者也。……有暖姝者，有濡需者，有卷婁者。所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也。自以爲足矣，而未知未始有物也，是以謂暖姝者也。濡需者，豕蝨是也。擇疏鬣，自以廣宮大囿。」莊子作「囿，」乃用正字；所言與「別宥」之說全合，蓋亦得之宋鈃與？

語心之容，命之曰心之行。

錫昌按：荀子解蔽篇，「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意。是之則受，非之則辭，故曰心容。」注，「容，受也，言心能容受萬物。」此文「心之容」即荀子所謂「心容」也。此言心之容便是心之行，故人於自己之心不可不慎也。大約宋鈃於心之問題，頗爲注重。（一）心爲行之主，故欲爲正當之行，必先存正當之心，如上文所謂「以此白心」是也。（二）行爲心之表，故欲明正當之心，必先有正當之行，如上文所謂「作爲華山之冠以自表，」是也。（三）行之正當與否，決於心之正當與否；而心之正當與否，又決於「別宥」之能否得當，故「接萬物以別宥爲始」也。（四）「別宥」當以「人我之養畢足」爲標準。（五）心之容便是心之行，可見心行實爲一致；故「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內」也。

以聏合驩，以調海內。

郭嵩燾曰：「「聏」莊子闕誤引作「胹。」說文肉部，「胹，爛也。」方言，「胹，孰也。」「以胹合驩，」即軟孰之意。」

錫昌按；「聏」當從莊子闕誤作「胹，」形近而誤。此言宋鈃以軟孰之態度，合人之歡，以和海內之人。蓋其人「周行天下，」熱心救世非態度軟孰，必不能得人「強見，」而行其「強聒」之宣傳；非海內調和，則將人與人鬭，國與國戰也。

請欲置之以爲主。

錫昌按：梁啓超莊子天下篇釋義讀「請」爲「情，」以「請欲」二字連上讀爲「以調海內請欲；」而錢基博從之，非也。『請』乃表敬副詞。下文，「請欲固置五升之飯足矣，」詞例與此一律，可證。莊子用『請』字，蓋狀宋鈃語氣之謙恭，正所以明其態度之軟孰也。如依梁讀，非特有失古人原義，且將莊子用字之妙全泯矣。此斷不可從者也。下文，『圖傲乎救世之士哉。』蓋宋鈃以『救世之士』自居，故此言請天下之人欲置彼以爲救世之主也。

見侮不辱，救民之鬬；

錫昌按：荀子正論篇，『子宋子曰，「明見侮之不辱，使人不鬬。人皆以見侮爲辱，故鬬也。知見侮之爲不辱，則不鬬也。」』蓋宋鈃之意，以爲侮人是一個強者侵迫弱者之事，弱者見侮，只因一時力之不足，並非其行爲有何不良，故非辱也。常人不明此理，故鬬；知則不鬬矣。呂氏春秋正名，『尹文見齊王。齊王謂尹文曰，「寡人甚好士。」尹文曰，「願聞何謂士？」王未有以應。尹文曰，「今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌。有此四行者，可謂士乎？」齊王曰，「此眞所謂士已。」尹文曰，「王得若人，肯以爲臣乎？」王曰，「所願而不能得也。」尹文曰，「使若人於廟朝中，深見侮而不鬬，王將以爲臣乎？」王曰，「否。大夫見侮而不鬬，則是辱也。辱則寡人弗以爲臣矣。」尹文曰，「雖見侮而不鬬，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以爲士一矣。未失其所以爲士一，而王以爲臣；失其所以爲士一，而王不以爲臣；則嚮之所謂士者，乃士乎？」王無以應。』正明見侮並非失行，可爲證也。此言宋鈃宣傳『見侮不辱』之理，以救民之鬬也。

禁攻寢兵，救世之戰。

錫昌按：國家攻戰之事，使天下不得安寧，民命不得皆活。故宋鈃又宣傳『禁攻寢兵』之理，以『救世之戰』也。

以此周行天下，上說下教；雖天下不取，强聒而不舍者也。

錫昌按：「上說」者，以「禁攻寢兵」上說人君；「下教」者，以「見侮不辱」下教人民。以「天下不取，」故必「以胹合驩」而「強聒」「不舍」也。

故曰：『上下見厭，而强見也。』

錫昌按：宋鈃雖見厭於上下，但常懷「不累於俗，……不忮於衆」之心，故仍求強見也。

雖然，其爲人太多，其自爲太少。

錫昌按：宋鈃之道，全爲「救民之鬬」「救世之戰」以達「天下之安寧」；又倡「情欲寡淺」以遂「人我之養畢足而止」；此其「爲人太多」也，其自處之道，曰「恐不得飽，」曰「日夜不休，」此其「自爲太少」也。

曰：『請欲固置五升之飯足矣！』

章炳麟曰：「『固』借爲『姑』。」

錫昌按：公羊襄二十七年傳，「女能固納公乎？」注，「固猶必也。」「固置五升之飯。」意謂必置五升之飯，不能超過此量，所以表示宋鈃語氣之堅決有力也。章說非是。此宋鈃自言請其弟子必置五升之飯已足過活，不能再多。蓋此五升飯者，師與弟子共之。此乃宋鈃與其弟子實行「情欲寡淺」之道，以爲天下勸也。

先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。

錫昌按：此言以僅置五升之飯，非特先生宋鈃恐不得飽，即其弟子亦常在飢餓之中；彼等必欲如此忍飢以立教者，正因不忘天下「人我之養」也。

日夜不休。

錫昌按：此言宋鈃「周行天下，上說下教，」日夜不休也。

曰：『我必得活哉！』

錫昌按：上文，「願天下之安寧以活民命。」此文卽據該文而來。此宋鈃自謂我民之命必得生活。蓋彼勇於自信，以爲天下如行其道，民命必活也。

圖傲乎救世之士哉！

錫昌按：郭注，「「圖傲」，揮斥高大之貌」。「救世之士」乃宋鈃用以自居，而「圖傲」二字則莊子所加之評語。宋鈃忍飢立教，「願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，」其志趣固極高大；雖「其行適至是而止」，斯亦積極救世之士也；故莊子卽以宋鈃所自居者評之。

曰：『君子不爲苛察，不以身假物。』

錫昌按：此卽上文「不苛於人，」「不飾於物」之意。惟其不爲苛察，故能不鬭，不戰。惟其不以身假物，故能情欲寡淺，而共天下人我之養也。

以爲無益於天下者，明之不如已也。

錫昌按：此言宋鈃之教，以爲無論何事，苟無益於天下者，皆可止而勿行也。

以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。

錫昌按：宋鈃「情欲寡淺」之說，乃對少數有財之人而發，非對多數無財之人而發。蓋天下多數無財之人，不患情欲滋多，特患衣食不足；天下少數有財之人，不患衣食不足，特患情欲滋多。爲君者情欲滋多，故外侵他國之地，內奪人民之財。爲官吏豪富者情欲滋多，故皆剝削人民之利益，以供自己之享樂。其結果，則天下不得安寧，「人我之養」不得「畢足」。故「情欲寡淺」，乃謂少數王公大人以及一切官吏豪富聲色飲食宮室狗馬等之情欲，當使寡淺；非謂多數窮苦人民粗衣淡飯之情欲，再使寡淺，以至凍餓而死也。由此觀之，宋鈃「情欲寡淺」即老子「無欲」之義，亦即墨子「節用」之義。蓋由個人之欲言之，則謂之寡淺，或謂之無；無亦寡淺也由個人之用言之，則謂之節儉；斯皆名異而實同也。老子十二章，「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」四十四章，「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛，必大費；多藏，必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」四十六章「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」五十七章，「我無欲而民自樸。」七十五章，「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。」墨子辭過，「當今之主，其爲宮室，……必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財；……其爲衣服，……必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財；……厚作斂於百姓，以爲美食；……厚作斂於百姓，以飾舟車。……當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百。……凡此五者，聖人之所儉節也。」凡此皆可作證，而與宋鈃之義互相發明也。荀子非十二子篇曰，「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而僈差等，曾不足以容辨異，縣君臣。然而其持之有故，其言之成理；足以欺惑愚衆，是墨

「崔宋鈃也。」藝文志小說家有宋子十八篇。班注，「孫卿道宋子，其言黃老意。」蓋荀子以宋鈃禁攻寢兵，以救天下之戰；減情欲，爲儉約，以養天下之民；刻苦自勵，日夜不休，以傳自己之教；皆與墨子相合，故以二人並言也。至班注言其有黃老意者，則以宋鈃「情欲寡淺」實與老子「無欲」之義相通故歟？

其小大精粗其行，適至是而止。

錫昌按：經傳釋詞，「其猶之也。」下「其」當從是訓。逍遙遊謂宋榮子卽鈃「猶有未樹。」郭注，「未能無所不可。」司馬云，「未立至德。」蓋莊子嫌宋鈃太認眞於爲天下，不能超脫一切而遊於無所不可之境，認爲「猶有未樹；」故評其小大精粗之行，適至是而止也。

彭蒙　田駢　愼到

公而不當，易而無私；

錫昌按：「當」崔本作「黨，」云「至公無私。」成疏，「公正而不阿黨，」是成亦作「黨。」盧文弨云，「作「不黨」是。」當從之。此言公正而不阿黨，平易而無偏私也。二句文異誼同，皆任道不任己之意。以道爲最公

之物，則陽所謂「道不私，……道者爲之公」也。

決然無主，趣物而不兩；

錫昌按：「趣物而不兩，」即將萬物一視同仁，而不分別之意；齊物論所謂「萬物與我爲一，」秋水所謂「兼懷萬物」也。上文既言任道不任己，故此言決然無主，視物同等也。

不顧於慮，不謀於知；

錫昌按：人能廓然無我，唯道是任；自無需再顧於己慮，謀於私知矣。此承上文「決然無主」而言。

於物無擇，與之俱往：

錫昌按：物皆自爾，不能強同，此乃天道自然之支配，其間並無是非善惡。秋水所謂「以道觀之，何貴，何賤；……何少何多。」下文所謂「萬物皆有所可，有所不可」也。故人於萬物，不當憑己意選擇，當任其自演，且隨其所演之路與之俱往耳。此承上文「趣物而不兩」而言。

古之道術有在於是者。彭蒙田駢愼到聞其風而悅之。

錫昌按：孟子荀卿列傳『自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡愼到環淵接子田駢騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……愼到，趙人；田駢接子，齊人；環淵，楚人；皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故愼到著十二論，環淵著上下篇，而田駢接子皆有所論焉。』田敬仲完世家『宣王喜文學游說之士，自如騶衍淳于髡田駢接子愼到環淵之徒七十二人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，其數百千人。』鹽鐵論論儒篇『及湣王奮二世之餘烈，……矜功不休，百姓不堪，諸儒諫不從，各分散。愼到捷子亡去，田駢如薛。』藝文志有田子二十五篇，列道家；有愼子四十二篇，列法家。據上所載，可知田駢愼到皆稷下學士，列第爲上大夫；惟田駢始終爲道家，而愼到由道歸法耳。彭蒙無可攷。然據下文『田駢亦然，學於彭蒙；……其風窢然，惡可而言』一段文字推之，可知其爲田駢之師，蓋亦道家而隱於無名者也。此言古聖王道術，有在於上述數事，而彭蒙田駢愼到聞其風而悅之也。

齊萬物以爲首。

奚侗曰：『「首」借作「道」。』史秦始皇紀，「追首高明。」索隱曰，「今碑文『首』作『道』。」』逸周書芮良夫

篇,「稽道謀告。」羣書治要「道」作「首。」是其例。」

錫昌按:呂氏春秋不二篇「陳駢貴齊。」尸子廣澤篇「田子貴均。」「陳」「田」古通,「齊」「均」義一。據此可知此乃莊子專述田駢之道,並非概括彭蒙等三人之說。奚謂「首」借作「道,」當從之。蓋「以爲首」即下文「以爲道理」也。均齊萬物,非道不可。故此言均齊萬物以爲道也。老子五章,「天地不仁,以萬物爲芻狗。」王注,「天地任自然,……無爲於萬物而萬物各適其所用。」三十七章,「道常無爲而無不爲,侯王若能守之,萬物將自化。」三十九章,「萬物得一以生。」七十七章,「天之道,其猶張弓與,高者抑之,下者舉之;有餘者損之,不足者補之。」此皆老子謂道均齊萬物之義,亦即田駢「貴齊」之說所由來也。莊子齊物論,蓋兼參老子自然之道與田駢「貴齊」之說而作。齊物論,「物固有所然,物固有所可。無物不然,無物不可。」此即下文田駢「知萬物皆有所可,有所不可」之說,可爲證也。

曰:『天能覆之,而不能載之;地能載之,而不能覆之;大道能包之,而不能辯之。』知萬物皆有所可,有所不可。故曰:『選則不偏,教則不至,道則無遺者矣。』

錫昌按:此言天之功能覆而不載;地之功能載而不覆;大道之功能包而不辯。可知萬物皆有所可,有所不可。換言之,適於此者,未必適於彼;宜於我者,未必宜於物。故如由我見以選某物,則必有所棄而致不偏焉;如由我見

以教某物，則必有所遺而致不至焉。唯道任自然，方可包括一切而無遺。此段文字，乃申釋上文「齊萬物以爲首」之理也。

是故愼到棄知去己，而緣不得已；

錫昌按：天運，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機械而不得已邪？」是「不得已」卽不得不然之意，指道或自然而言。知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌。」彼之「不得不」然，卽自然之道，亦卽莊子所謂「不得已」也。惟此「不得已」，當另指人事上之「勢」卽不得不然之勢，而言。守自然之道者，當棄知去己；守人事上之「勢」者，亦當棄知去己。愼到由道歸法，故乃根據道之原則，棄知去己，而緣不得不然之「勢」也。韓非子難勢篇引愼到曰，「飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與蚓蟻同矣，則失其所乘也。……堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以是知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」八經篇，「勢者，勝衆之資也。」龍所乘之雲，蛇所遊之霧，桀所恃之「勢位」，皆卽法家所謂「勢」，亦卽此文所謂「不得已。」蓋「勢」者，設有一必然之條件，使物不得不然。下文所謂「推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧」，卽指「勢」之功能而言。故韓非以「勢」爲「勝衆之資」也。上言無所不包之道，此言不得不然之勢，自循道而至緣勢，正所以明愼到之由道

歸法也。上文專述田駢，此文專述愼到。惟因愼到由道歸法，故莊子用「是故」二字，以明其思想之有所相關也。

泠汰於物，以爲道理。

錫昌按：「泠」與「令」同。爾雅釋詁，「令，善也。」逍遙遊，「泠然善也，」亦與「令」同，可證。「汰」卽說文「汰」字，「淅㶕也。」「淅㶕」卽「㶕涑」之意。戰國策，「蘇秦得大公陰符之謀，伏而誦之，簡練以爲揣摩。」高注，「簡，汰也。練，濯治也。」可知「簡練」卽「㶕涑」之借。成疏，「泠汰，猶揀鍊也。」「揀鍊」亦「㶕涑」之借。「泠汰」猶言善揀也。「物」指社會上各種人物而言。「道理」卽「法」之道理。萬物皆有其「不得已」，卽皆有其不得不然之勢。爲法家者，貴在善揀各種人物之所以「不得已」，得其共通之原則，以爲「法」之道理。荀子非十二子篇，「尙法而無法，不循（原作「下脩」依王念孫校改。）而好作。上則取聽於上，下則取從於俗。……是愼到田駢也。」「尙法而無法，不循而好作，」專言愼到。解蔽篇謂「愼子蔽於法而不知賢，」可證。「上則取聽於上，下則取從於俗，」專言田駢。呂氏春秋執一篇引田駢「因性任物而莫不當」語，可證。前爲法家語，後爲道家語，二人面目本來不同，而荀子強合之也。蓋愼到一方尙法，一方又嫌舊法不合，故主創作新法，以應當時社會上實際之需要。此卽荀子所謂「不循而好作，」莊子所謂「泠汰於物，以爲道理」也。由此言之，法家所依據者，全爲事實上之「物；」自「物」而「泠汰」之，卽得「法」之「道理。」法家有此「道

理，』故能『公而不當，易而無私。』法家憑此『道理，』故能『不師知慮，……無用賢聖』也。

曰：『知不知，將薄知而後鄰傷之者也。』

孫詒讓曰：『「後」疑當爲「復，」形近而誤。』

奚侗曰：『「鄰」爲「隣」誤。「鄰」或書作「隣，」與「隣」形近，猶馬蹄篇「踛」誤爲「陸」也。說文「隣，轢也。」』

錫昌按：廣雅釋詁三，『薄，迫也。』郭注，『謂知力淺，不知任其自然，故薄之而又鄰傷焉。』莊子集釋本郭注作『而復鄰傷也，』似誤。成疏，『故猶近傷於理。』可爲孫謂『後』疑『復』誤之證。蓋郭以『又』爲釋，成以『猶』爲釋，皆與『復』義相近。若作『後，』則與釋不類矣。『鄰』爲『隣』假。此言人欲知所不知，勢將被知所迫，復被隣傷；下文所謂『用知之累』也。蓋聖王爲治，用『智』不如用『法』。有『法，』則『無用賢聖；』用『智』則非特無濟，反爲隣傷。此乃法家重『法』輕『智』之意也。

謑髁無任，而笑天下之尙賢也。

錫昌按：說文，『謑或从奊。』『謑髁』疑與『奊詬』同。漢書賈誼傳，『頑鈍亡恥，奊詬亡節。』師古注，『奊詬

謂無志分也。」秋水，「任士之所勞。」釋文引李注，「任，能也。」下文，「縱脫無行，而非天下之大聖。」與此文異誼近。師古謂「寠話」無志分者，卽「縱脫」之意；「無任」謂無能，卽「無行」之意。而「笑天下之尙賢」，亦卽「非天下之大聖」也。蓋法家以爲聖王之治，當依於「法」，不在用「賢」。聖王既依於「法」，則天下無事；個人儘可猖狂無能，而笑天下之尙賢也。荀子解蔽篇，「愼子蔽於法，而不知賢。」楊注，「愼子本黃老，歸刑名；多明不尙賢，不使能之道。故其說曰，「多賢不可以多君，無賢不可以無君。」其意但明得其法，雖無賢亦可爲治，而不知法待賢而後舉也。」其言正與莊子相合。呂氏春秋愼勢引愼子曰，「今一兔走，百人逐之，非一兔足爲百人分也，由未定。由未定，堯且屈力，而況衆人乎。積兔滿市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙，不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣。」愼子所謂「分」者，蓋卽人我物權之分。其所謂「定」者，蓋卽國家法律之定。而國家法律之定，因以人我物權之分爲最要。此爲愼子法律思想之所可攷見者。以上皆明愼子之尙「法」，所以明其不尙「賢」之所由來也。此句與下句爲對。「也」字疑涉上「也」而衍。

縱脫無行，而非天下之大聖。

錫昌按：此謂聖王既依於「法」，則天下無事；個人儘可縱脫無行，而非天下之大聖也。

椎拍輐斷，與物宛轉。

陸德明曰：「王云「椎，拍，輐，斷，」皆刑截者所用。」

章炳麟曰：「「輐」借爲「刓」。說文曰，「刓，剸也。」」

錫昌按：在宥，「於是乎釿鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉。……吾未知聖知之不爲桁楊椄槢也，仁義之不爲桎梏鑿枘也。」「椎拍」蓋即「椎鑿」一類之刑，「輐斷」蓋即「釿鋸」一類之刑。「物」謂刑戮者。此言行刑者所用「椎」「拍」「輐」「斷」之刑，須與刑戮者所犯之罪宛轉適合；不可自作主張，亦不可隨意輕重也。「椎拍輐斷」所以示聖王之一任於「法」；「與物宛轉」所以明聖王之「決然無主」」

舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。

錫昌按：「苟可以免」，謂苟可以免是非之處，則舍是與非也。「不知前後，」與「不師知慮」文異誼同。因旣「不師知慮」，自能「不知前後」也。「魏然」與下「巋然」同，皆寂然獨立之義。此言聖王爲政，全以客觀之「法」爲標準，不以主觀之是非與知慮爲用；故能「舍是與非」「不師知慮」；故能寂然獨立，「決然無主」也。

推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。

錫昌按：尹文子，「萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者，簡之至；準法者，易之極。」此言以法為治，可收簡易之效也。正可為此文補充。慎到以為聖王既緣於「不得已」而以萬事斷之於「法」；自可垂拱而治，無再努有所動。故聖王卽有所動，亦必「推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。」換言之，聖王行動，「決然無主，」全出天機而不知其所以然；此固極言聖王之閒而無事，然非用「法，」不克臻此也。莊子之文，往往只說甚狀，不說其體；只說後段，不說前段；遂使後世解者，多失其真；此類是也。

全而無非，動靜無過，未嘗有罪。

錫昌按：聖王任「法，」不任己；故關於己者，「全而無非，動靜無過，未嘗有罪」也。

是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。

錫昌按：「無知之物」指上「飄風」「羽」「磨石」等物而言。「建己」與「用知」文異誼同，皆好用私知之意。「終身無譽」對上「未嘗有罪」而言；二者亦文異誼同，乃無罪無譽之意，莊子易詞以言之耳。此言

若「飄風」等無知之物，因無建己之患，無用知之累，而一任自然之推曳，故能動靜不離於理；然則爲聖王者，亦當一任於「法」，不用個人私智，方能終身無譽也。

故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖。』

錫昌按：此言聖王不任己之極，當至若無知之物而止；如此，方可「百度皆準於法」，無用賢聖也。

夫塊不失道。

錫昌按：「塊」亦「無知之物」也。夫「飄風」尚有其「還」，「羽」尚有其「旋」，「磨石」尚有其「隧」。若「塊」者，偃然不動，誠可謂「無知之物」之尤者矣。如以「塊」之偃然不動，比於聖王之「魏然而已」，亦可謂不失其道矣。

豪桀相與笑之曰：『愼到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。』

馬敍倫曰：「「桀」爲「傑」省。」

錫昌按：愼到欲聖王去知，須如土塊，此非生人之行，而至死人之理；其偏重任「法」之說，未免過於詭怪。故世

之豪傑，相與笑之也。

田駢亦然，學於彭蒙，得『不教』焉。

錫昌按：田駢同學於彭蒙，疑慎到亦學於彭蒙，惟未明言耳。蓋上文慎到之『棄知去已，』同即田駢之『不教』。而此文明言田駢得『不教』於彭蒙，則慎到之術當亦出於彭蒙，可推而知也。慎到田駢認民非教所能至，故皆不以民任之教，此爲二人之同。但慎到任之法，田駢任之自然，即執一篇所謂『因性任物而莫不當，』此其異也。

彭蒙之師曰：『古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。

錫昌按：『彭蒙之師，』乃田駢指其師彭蒙而言。『古之道人，』蓋指黃老而言。此田駢述其師彭蒙之語，謂古之道人任物自然而不容私；故莫之是，莫之非；其德至此而已矣。

其風窢然，惡可而言。』

奚侗曰：『成疏，「窢然，迅速貌也，」是也。字當作『淢。』說文，「淢，疾流也。」釋文，『「窢」或作「罭，」又作

「闕」」皆假借字。」

錫昌按：此言古道人之風，謑然藐遠，不可得而言也。

常反人，不見觀，而不免於魭斷。

陸德明曰：「「不見觀」一本作「不聚觀。」」

錫昌按：黎本「見」作「聚。」成疏，「未能大順羣品，而每逆忤人心，亦不能致蒼生之稱其瞻望也。」成以「致」爲釋，蓋「見」亦作「聚。」「觀」疑「歡」字之誤。「魭斷」與上「輐斷」同。法家但知任「法」去知而不知「法」之爲物，刻薄寡恩。故常反天下之心，不爲天下所歡；而其結果終不免以魭斷之刑爲救濟也。此莊子評愼到之「法。」

其所謂道非道，而所言之韙不免於非。

錫昌按：郭注，「韙，是也。」田駢所謂「不教」之道，限於一曲，並非道之全體；故其所言之是，終不免於非也。此評田駢之「道。」

彭蒙田駢愼到不知道。雖然，槩乎皆嘗有聞者也。

錫昌按：彭蒙田駢愼到皆嘗有聞於道之一曲，徒不知道之全體耳。此總評三人。

關尹　老聃

以本爲精，以物爲粗；

錫昌按：太史公論道家要指曰，「其術以虛無爲本。」「本」卽虛無妙道，「物」卽具體事物。妙道虛無，故精；事物具體，故粗也。老子一章，「無名，天地之始；有名，萬物之母。」「無名」卽「本，」「有名」卽「物。」

以有積爲不足，

錫昌按：下文，「無藏也故有餘。」聖人旣以無藏爲有餘，故卽以有積爲不足矣。

澹然獨與神明居：

錫昌按：『神明』卽自然，解已見前。此言聖人澹然獨與自然居也。

古之道術有在於是者。關尹老聃聞其風而悅之。

錫昌按：成疏，『老聃卽尹熹之師老子也，』是以老聃爲關尹之師。然莊子以關尹列老聃之前，且同稱之爲『古之博大眞人。』呂氏春秋不二篇雖以關尹列老聃之後，但又皆以『天下之豪士』目之。二者皆可推其並無師生關係。史記老莊申韓列傳亦未言關尹爲老聃弟子。以此驗之，成說未可信也。據莊文推之，關老當同爲古代有道之人，而老尤著名。此言古聖王道術有在於上述數事，而關老聞其風而悅之也。

建之以常無有，主之以太一。

錫昌按：『常』者眞常不易，『無有』卽『無名，』亦卽『太一。』『常無有』與『太一』皆指絕對之道，或自然之道而言。天地『泰初有「無無，」有「無名；」一之所起，有「一」而未形。』莊子謂此自然之道曰『無無，』曰『無名，』曰『一；』於此又曰『常無有，』曰『太一；』皆所自言之異，正則陽所謂『道之爲名，所假而行。』若必欲字字而分別之，則將愈別愈晦矣。二句文異誼同，皆謂主之以自然之道，老子二十五章所謂『人法地，地法天，天法道，道法自然』也。

以濡弱謙下爲表，

錫昌按：此言聖王當以濡弱謙下之德爲表，下文所謂「守其雌，……守其辱，……受天下之垢，」是也。

以空虛不毀萬物爲實。

錫昌按：下文，『堅則毀矣，銳則挫矣。』是此文所謂「不毀萬物」之「空虛，」即指上文「柔弱謙下」而言。可證二句亦文異誼同也。

關尹曰：

錫昌按：藝文志道家有關尹子九篇。此蓋莊子引其書中之語，正與下文「老聃曰」引老子之語相同也。

『在己無居，形物自著。

錫昌按：此言聖王無居萬物之功，而讓萬物自著也。老子二章，『是以聖人處無爲之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。』王注，『因物而用，功自彼成，故不居也。』並與此意相合，可供參證。

其動若水，其靜若鏡，其應若響。

錫昌按：此言聖王行動，雖有動靜之不同，而皆出以寂然無情則一。呂氏春秋不二篇，『關尹貴清。』「清」即寂然無情之意。蓋唯內常無情，而後外物不入；唯外物不入，而後可以不傷於物也。應帝王，『至人之用心若鏡，不將不逆，應而不藏，故能勝物而不傷。』達生引關尹之語曰，『其天守全，其神無郤，物奚自入焉。夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也。死生驚懼不入乎其胸中，是故遻物而不慴。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎。聖人藏於天，故莫之能傷也。復讐者不折鏌干，雖有忮心者不怨飄瓦，是以天下平均。』正可爲此文之解。

芴乎若亡，寂乎若清。

馬敍倫曰：『「芴」借爲「忽」，「亡」爲「忘」省。』

錫昌按：成疏，『芴，忽也；亡，無也。』此言人能忽然無情，即能寂然若清也。此承上文而言。關尹之清寂無情，蓋爲其學之特色，故不二篇以『貴淸』稱之也。

同焉者和，得焉者失。

錫昌按：老子四章，「和其光，同其塵。」四十四章，「多藏，必厚亡。」六十四章，「執者失之。……無執，故無失。」此言聖王欲同其塵者，須和其光；欲多得者，必厚失也。

未嘗先人而常隨人。」

錫昌按：聖王感而後應，迫而後動，故未嘗先人而常隨人也。下文，「人皆取先，己獨取後。」老子六十七章，「不敢爲天下先。」皆同此意。

老聃曰：

錫昌按：下文有直錄老子語者，有但標其旨歸者；可知古人引書，未必用其原語也。

「知其雄，守其雌，爲天下谿。

錫昌按：此引今老子二十八章之言也。老子以雄表動起之德，以雌表靜伏之德，以谿表卑下之德。蓋欲聖王知雄德之不足取，故守雌德，而爲天下之卑下也。

知其白，守其辱，爲天下谷。」

錫昌按：易順鼎謂今老子二十八章有後人竄入語。「知其白，守其黑，爲天下式；知其榮，守其辱，爲天下谷」一段，當據莊子此文訂正，是也。老子四十一章，「大白若辱。」王注，「知其白，守其黑，大白然後乃得。」可知「辱」卽黑義。此與上文誼同。

人皆取先，己獨取後。

錫昌按：此標老子之旨也。七章，「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」六十七章，「不敢爲天下先。」

曰：「受天下之垢。」

錫昌按：八章，「處衆人之所惡，故幾於道。」七十八章，「受國之垢，是謂社稷主。」郭注，「雌，辱，後，下之類，皆物之所謂垢。」此結前文之意。

人皆取實，己獨取虛。

錫昌按：四十四章，「多藏，必厚亡。」下文，「無藏也，故有餘。」是此文所謂「實，」卽「多藏」也；所謂「虛，」卽「無藏」也。

無藏也，故有餘，歸然而有餘。

錫昌按：八十一章，「聖人不積：既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」「虛」即「無藏，」亦即「不積。」「不積」之法，爲「既以爲人，」「既以與人。」「不積」之效果，爲「己愈有，」「己愈多。」故「無藏」可「有餘」也。蓋老子所謂「虛，」所謂「無藏，」所謂「不積，」皆指聖王小我（個人）不多取民財而言；所謂「有餘，」所謂「愈有，」所謂「愈多，」則指天下民財而言。至其所謂「己」者，乃指大我而言，因聖王本以天地萬物（包括人民）爲一體故也。此承上文而言。

其行身也，徐而不費；

錫昌按：十五章王注，「徐者詳愼也。」五十九章，「治人事天莫若嗇。」六十七章，「儉故能廣。」「不費」者，蓋即「嗇」「儉」之意。二十六章，「是以聖人終日行，不離輜重；」此之謂「徐。」五十七章，「我無欲而民自樸；」此之謂「不費。」五十三章，「服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；」此之謂「費。」總之，此言聖王之自行於身也，極端詳愼而毋有所費耳。此句雖與下句「無爲也而笑巧」爲耦，但其源仍由上文「無藏」之意來也。

無爲也，而笑巧。

錫昌按：郭注，『巧者有爲，以傷神器之自成。』是『巧』指有爲之俗君而言。三章，『爲無爲，則無不治；』此言無爲之益也。二十九章，『爲者敗之；』此言有爲之害也。巧者有爲，反不如愚者無爲。故聖王無爲而笑巧者之有爲也。

人皆求福，己獨曲全。曰：『苟免於咎。』

錫昌按：二十章，『衆人皆有餘，而我獨若遺。』二十二章，『曲則全。』四十六章，『禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足矣。』蓋他人皆以『有餘』爲『福』，而欲求之，不知咎禍之來，即種於是。老子深知是理，故獨以曲爲全，而苟免於咎也。

以深爲根，以約爲紀。曰：『堅則毀矣，銳則挫矣。』

錫昌按：『以深爲根，』即五十九章所謂『治人事天，莫若嗇；……是謂深根，固柢，長生，久視之道。』『以約爲紀，』即二十九章所謂『是以聖人去甚，去奢，去泰。』『堅則毀矣，』即七十六章所謂『故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。』『銳則挫矣，』即九章所謂『揣而梲之，不可長保。』是可知老子所謂『深』與『約』者，皆

指「儉」「嗇」之道而言；所謂「堅」與「銳」者，皆指「堅強」之道而言。

常寬容於物，不削於人，

錫昌按：成疏，「退己謙和，故寬容於物；知足守分，故不侵削於人也。」

可謂至極。

錫昌按：此謂老聃之道，可謂至極也。

關尹老聃乎！古之博大眞人哉！

錫昌按：太史公自序，「道家無爲，又曰無不爲。……其術以虛無爲本，以因循爲用。……虛者，道之常也；因者，君之綱也。羣臣並至，使各自明也。」藝文志「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福，古今之道。然後知秉要執本，淸虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」史漢以爲道家所說，純爲帝王治國之術，可謂得其要點。莊子宗於道家，故於其他諸家均有微詞，而獨許關老爲「博大眞人」也。

莊周

芴漠無形，

陸德明曰：『「芴」元嘉本作「寂」。』

錫昌按：黎本『芴』作『寂』。成疏，『妙本無形，故寂漠也，』是成亦作『寂』。天地，『泰初有「無無，」有「無名」』一之所起，有「一」而未形。』秋水，『無形者，數之不能分也。』道之本體超然絕對故古之聖人，本此原則寂漠無形也。

變化無常；

錫昌按：秋水，『年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始；是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳；無動而不變，無時而不移。』道之作用，無動不變。故古之聖人，變化無常也。

死與生與？

錫昌按：大宗師，『孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻；孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。』此言古之聖人，以死生爲一體也。

天地並與？

錫昌按：齊物論，『天地與我並生，而萬物與我爲一。』此言古之聖人，與天地相並也。

神明往與？

錫昌按：上文，『配神明。』此言古之聖人，與神明相配也。

芒乎何之？忽乎何適？

錫昌按：大宗師，『父母於子，東西南北，唯命之從；陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣。……今大冶鑄金，金踊躍曰，「我且必爲鏌鋣」，大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰，「人耳人耳！」夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉。』天運，『天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨。孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？』秋水，『蚿曰，「……今予動吾天機，而不知其所以然。」蚿謂蛇曰，「吾以衆足行，而不及

子之無足，何也？」蛇曰，「夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉。」』寓言，『惡乎其所適？惡乎其所不適？……彼來則我與之來，彼往則我與之往。彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎？』此言萬物之行動，全出『天機』之不得不然，並無理由可言。換言之，其行動是被動而非主動，必然而非或然，固定而無伸縮，盲目而非選擇，偶然而非預計。故古之聖人，『芒乎何之？忽乎何適？』一任天機自爾，而無所主張也。

萬物畢羅，莫足以歸：

錫昌按：『萬物畢羅』者，言聖人之精神，『上際於天，下蟠於地，』刻意無所不包也。『莫足以歸』者，言聖人之心，任化聽命，茫無所歸也。列御寇，『吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲齎送。』下文，『獨與天地精神往來；……上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。』此之謂『萬物畢羅。』列御寇，『無能者無所求，飽食而遨游，汎若不繫之舟，虛而遨遊者也。』下文，『不譴是非，以與世俗處。』此之謂『莫足以歸。』

古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之。

錫昌按：史記謂莊子之學，『無所不闚，然其要本歸於老子之言；』而莊子於此篇亦稱老子爲『古之博大眞

人」；是莊子與老子同派可知。然此處所以別出於老，卓然自成一家者；蓋以莊子亦自著一書，其來源雖本於老，而其支流所趨，不必全同於老，故有另述必要也。

以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。

馬敍倫曰：『書鈔三〇引無「而」字。音義出「而儻」二字，是陸本無「不」字。「而」「不」形近譌羨。』

奚侗曰：『「儻」係「攩」之誤字。說文，「攩，朋羣也。」今皆用「黨」爲之。「不攩」與下「觭」字相應。』

錫昌按：『儻』借爲『黨』，『觭』借爲『奇』。『謬悠』『荒唐』『無端崖』文異誼同，皆史記所謂『洸洋』之意。此莊子自言以洸洋無稽之說，屬書離辭；以恣縱無拘，不偏不黨爲旨；蓋雅不欲以一曲奇道，見之天下，一如治方術者所爲也。

以天下爲沈濁不可與莊語，以巵言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。

錫昌按：寓言，『寓言十九，重言十七，巵言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。親父不爲其子媒；親父譽之，不若非其父者也。……重言十七，所以已言也，是爲耆艾。……巵言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。』郭注，『寄之他人，則十言而九見信。世之所重，則十言而七見信。夫巵滿則傾，空則仰，非持故也。況之於言，因物隨變，唯彼

之從，故曰日出。日出謂日新也。」釋文，一字略云，「卮，圓酒器也。」……施之於言，而隨人從變，已無常主者也，司馬云「謂支離無首尾言也。」齊物論，「因之以曼衍。」郭注，「任其無極之化。」司馬云，「曼衍，無極也。」據上所言，則「卮言」即支離無首尾之言；「曼衍」即氾濫日出，而無窮極之意，如莊子用千譬萬喻，講說「天倪」或「天均」或「大道」之言，以明自然之理，是也。「重言」即為人所重之言，如關尹老聃等耆艾所言者，是也。「寓言」即寄之烏有先生之言，郭注所謂「肩吾連叔之類，」史記所謂「畏累虛亢桑子之屬，皆空語無事實，」是也。此言正因天下為沈濁不可與正語，故以支離無首尾之言為氾濫無極，以他人所重耆艾之言為眞，以借於烏有先生之言為廣。蓋此乃莊子自言其全書體例，皆不出於此三者之範圍也。

獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物；

錫昌按：下文，「上與造物者游，而下與外死生無終始者為友。」即此「獨與天地精神往來」之意。說文，「敖，倨也。」「倪」借為「睨」，說文，「衺視也。」「敖倪」猶倨視也。此莊子自謂對內獨與造物相遊，而不倨視於萬物也，逍遙遊一文，即為發明此旨而作。如云，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」可證。

不譴是非，以與世俗處。

錫昌按：說文，「譴，謫問也。」此莊子自謂對外不責問是非，以與世俗相處也。齊物論一文，即爲發明此旨而作。如云，「萬物與我爲一。」又云，「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」可證。

其書雖瓌瑋而連犿無傷也。

錫昌按：釋文引李云，「『連犿，』宛轉貌。一云，相從之貌。謂與物相從不違，故無傷也。」成疏，「瓌瑋，宏壯也；連犿，和混也。」是「瓌瑋」蓋即下文「弘大」或「深閎」之意，「連犿」蓋即下文「稠適」之意。此莊子自謂其書雖宏大無極，然和合適物，無傷於人也。

其辭雖參差而諔詭可觀。

錫昌按：秋水，「無一而行，與道參差。」成疏，「參差者，或虛或實，不一其言也。」「諔詭」與齊物論「弔詭」同，皆奇異之義。此莊子自謂其辭雖參差不一，然奇異可觀也。

彼其充實不可以已。

錫昌按：此莊子自謂其所著之書，內容充實，多所有也。

上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。

錫昌按：此卽上文「獨與天地精神往來」之意。

其於本也，弘大而辟，深閎而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。

錫昌按：涵本「弘」作「宏」。黎本「辟」作「闢」。陸德明云：「「稠」音調，本亦作「調」。」成疏，「闢，開也。宏，大也。……眞宗調適。」是成「弘」作「宏」，「辟」作「闢」，「稠」作「調」。上文，「以德爲本。」又云，「以本爲精，以物爲粗。」是「本」卽道德之本。「宗」亦「本」也。上文「不離於宗，謂之天人」可證。質言之，「本」與「宗」皆卽上文所謂「內聖外王之道」也。當莊子之時，「內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。天下之人各爲其所欲，焉以自爲方。」莊子著書，意在重明「內聖外王之道。」然幷於此道之本，「六通四辟，」「稠適上遂」者，不足語此。故曰，「其於本也弘大而辟，深閎而肆；其於宗也可謂稠適而上遂矣。」

雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻。芒乎昧乎，未之盡者。

錫昌按：知北游，「人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。解其天弢，墮其天袠。」即此「化」「解」之義。「應於化，」謂應於天道之化，轉爲他物也。「解於物，」與「應於化」誼同，謂解脫原來之物，化爲他物也。說文，「蜎，負舉也。」又云，「蛻，蛇蟬所解皮。」知北游，「孫子非汝有，是天地之委蛻也。」是「蛻」誼與上「化」同，均謂甲物蛻化爲乙物也。此莊子自謂於應化解物之理，未能詳舉；於應化解物之來，亦未蛻遇；故終覺生命化解之道，有所芒昧未盡；此則不得不於評論諸子之後，自向讀者告愧者也。

惠施　桓團　公孫龍

惠施多方，其書五車。

錫昌按：莊子敍述「古之道術，」而爲後人聞風悅之者，始自墨翟，終於自己。至惠施桓團公孫龍三人，重在以自己知慧，「析萬物之理，」不在聞說「古之道術；」重在辯究客觀方面無關人事之物理，不在發明理國治人之道；重在個人之創造，不在聖王之繼述；其爲學精神，根本與墨翟等不同，故莊子另於末後附述之也。今人胡適歸惠施公孫龍於「別墨。」「別墨」本不成詞，茲姑仍之。然「別墨」必「俱誦墨經，」一也；「以巨子爲聖

人,皆願爲之尸」二也。惠施公孫龍是否「俱誦墨經,」固不可考;然莊子謂惠施等「自以爲最賢,……欲以勝人爲名;」觀其自恃辯才無礙,不可一世之概,必不願如「別墨」之奉一巨子爲聖人而又爲之尸,可推而知也。至錢基博又以「惠施爲莊學之別出,」則更非是。豈有以莊子所斥爲「弱於德,強於物」之「辯者,」而可爲其學之別出者乎。徐無鬼,「莊子曰,「天下非有公是也,而各是其所是;天下皆堯也,可乎?」惠子曰,「可。」莊子曰,「然則儒墨楊秉四,與夫子爲五,果孰是邪?」……惠子曰,「今夫儒墨楊秉且方與我以辯,相拂以辭,相鎭以聲。」」據此,可證惠施等於儒墨楊秉四派以外,當自成一派。天地,「辯者有言曰,「離「堅」「白」若縣寓。」」此「辯者」當指惠施等而言。蓋莊子以惠施等好辯,故特名之爲「辯者。」吾人亦可姑名之爲「辯者」派也。「辯者」與「墨者」(此「墨者」指墨子一派好辯之弟子而言)雖非一派,然至後相遇而大受彼之影響,則無可否認。如上文謂「墨者」「以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾以觭偶不仵之辭相應」而同時惠施公孫龍等亦以「堅」「白」「同」「異」之辯相鳴,可較而知。齊物論,「惠子之據梧也,……彼非所明而明之,故以「堅」「白」之昧終。」德充符,莊子謂惠子曰,「今子外乎子之神,勞乎子之精,倚樹而吟,據槁梧而瞑;天選子之形,子以「堅」「白」鳴!」秋水,「公孫龍問於魏牟曰,「龍少學先王之道,長而明仁義之行;合「同」「異,」離「堅」「白;」然不然,可不可;困百家之知,窮衆口之辯,吾自以爲至達已。」」皆其例證。蓋此皆惠施等得「墨者」之「一察」而後「以自爲方」者也。

錫昌按：說文，「五，五行也。从二，陰陽在天地間交午也。」此「五」即用爲交午之意，像其滿互交橫皆是。此言惠施多方，其書滿車也。

其道舛駁，其言也不中。

馬敘倫曰：「郭慶藩曰，「文選左太沖魏都賦注引司馬云，「踳讀曰舛。」」是司馬本「舛」作「踳」也。「駁」當作「駮」。」淮南俶眞訓，「二者代謝舛馳。」說山訓，「分流舛馳。」氾論訓，「見聞舛馳於外。」法言序曰，「諸子各以其知舛馳。」是其例證。」

錫昌按：「踳」爲「舛」之或體。「舛馳」與「舛駁」不同，此文自作「舛駁」。馬說非是。說文，「舛，對臥也；从夕牛相背。」「駁，馬色不純。」此言惠施之說，有背古聖之眞，而且採雜不一；故其所言，終無當大道也。

厤物之意，

錫昌按：說文，「厤，治也。」此言治萬物之意即上文所謂「析萬物之理」也。釋文，「分別厤說之。」望文生義，非是。以下則舉其「厤物」所得之結果。

曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

錫昌按：「無外」言無物可居其外，猶秋水所謂「至大不可圍」也。「無內」言無物可居其內，適與「無外」相反。「大一」卽理想上最大之一個單位。此指「六合」或「宇」或今人所謂「空間」而言。齊物論，「六合之外」庚桑楚，「有實而無乎處者，宇也。」郭注，「宇者，有四方上下，而四方上下未有窮處。」可證。「小一」卽理想上最小之一個單位。此指近於今人所謂「分子」之體積而言。秋水，「又何以知毫末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以窮至大之域？……世之議者皆曰「至精無形，至大不可圍。」……夫精，小之微也。……無形者，數之所不能分也。不可圍者，數之所不能窮也。」則陽，「精至於無倫，大至於不可圍。」「世之議者，」當指惠施等而言。是莊子所謂「至大」或「至大之域，」與此「至大」同；所謂「至精」或「至細之倪，」與此「至小」同；所謂「精，」與此「小一」同。其謂「精」爲「小之微，」爲「無形，」爲「數之所不能分；」可知「精」者乃一種極小之體積，其爲物也，無形可見，而且爲數之所不能分；似與今物理學謂物體中最細之微粒爲「分子」者相合也。知北遊，「今於道，秋豪之端萬分未得處一焉。」郭注，「秋豪之端細矣，又未得其萬分之一。」蓋亦本惠施「小一」而言。此言天下最大一個之單位，是至大無外；最小一個之單位，是至小無內也。

無厚不可積也，其大千里。

馮友蘭曰：「莊子養生主曰，「刀刃者無厚。」無厚者，薄之至也。薄之至極，至於無厚，如幾何學所謂「面」」無厚者，不可有體積，然可有面積，故可「其大千里」也，」（中國哲學史二二八面。）

錫昌按：「不可積」者，言其體積薄至「小之微」，或僅有一粒「分子」之厚，不可再有一粒「分子」加積其上也。此意仍根據上條「至小無內，謂之小一」而來。「其大千里，」言由無數一粒「分子」之厚所成之平面，可展至其大千里也。馮氏言「可有面積，」是也；其謂「不可有體積，」則非。此言無厚之義，是薄至一粒「分子」上不可加積第二個「分子」，而其平面可展至千里之大也。

天與地卑，山與澤平。

錫昌按：荀子不苟篇，「山淵平，天地比。」楊注，「天無實形，地之上空虛者，皆天也。」「卑」「比」義近通用。「澤」即山下之淵澤。普通以為天與山均指高遠在上者而言。惠施則以為地上至「遠而無所至極」（逍遙遊）者，皆天；澤旁至山之頂，均山。則陽「丘山積卑而為高」，意亦同此。蓋普通言其偏，與實不合；惠施言其全，可括一切。故惠施根據「天」「山」二名全稱之理，而故謂「天與地卑，山與澤平，」使反常識，以驚俗人也。

日方中方睨，物方生方死。

錫昌按：普通以爲日之中與睨，物之生與死，皆有一個停留之單位，而可分割爲片斷。惠施則以爲眞正之時間，是永在移動；眞正之物體，是永在變動。故謂日方正中，便已西斜；物方生出，便已死去。二理正同。齊物論「日夜相代乎前，而莫知其所萌。」秋水，「時不可止。」又云，「物有死生。」又云，「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」並同此理。蓋此皆莊子受惠施影響之處也。

大『同』而與小『同』異，此之謂小『同』『異』，萬物畢『同』畢『異』，此之謂大『同』『異』。

錫昌按：二句當讀「大「同」而與小「同」異，此之謂小「同」「異」。萬物畢「同」畢「異」，此之謂大「同」「異」。」上「大「同」」與下「大「同」」不同。上「小「同」」亦與下「小「同」」不同。第一「異」字，乃常語；此外「同」「異」，皆惠施術語也。「小「同」「異」」者，即小「同」小「異」。其說疑與公孫龍之「合「同」「異」」相同。秋水，「龍少學先王之道，……合「同」「異」。」則陽，「丘里者，合十姓百名而以爲風俗也。合「異」以爲「同」，散「同」以爲「異」。今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。」秋水所謂「合「同」「異」」，即則陽「合「異」以爲「同」，散「同」以爲「異」」之簡稱。「馬」乃「百體」之「合」，以由「百體」合爲一「馬」之「同」，故爲「大「同」」；（非下「大「同」」）「馬之百體」乃「馬」之「散」，以由一「馬」散爲「百體」之「同」，故爲

「小「同」」（非下「小「同」」）「馬」與「馬之百體」異，此卽「大「同」而與小「同」」異」也。「指馬之百體而不得馬，」此卽「散「同」以爲「異，」」亦卽小「異」也。「立其百體而謂之馬，」此卽「合「異」以爲「同，」」亦卽小「同」也。則陽，「觀乎大山木石同壇。」郭注，「合「異」以爲「同」也。」又則陽所謂「丘里者，合十姓百名而以爲風俗」者，蓋亦小「同」之例。「大「同」「異」」者，卽大「同」大「異」。德充符，「自其「同」者視之，萬物皆一也。」此卽「萬物畢「同，」」亦卽大「同」也。又云，「自其「異」者視之，肝膽楚越也。」此卽「萬物……畢「異，」」亦卽大「異」也。總上之意，可知小「同」卽一物外部之「全體，」（如由「百體」所成之「馬」）或一事外部之「全稱。」（如由「十姓百名」所成之「風俗」）小「異」卽一物或一事內部之分析。（如「馬」之「百體」與「風俗」之「十姓百名」）大「同」卽萬物「一元，」大「異」卽萬物「多元。」（西洋哲學上有所謂多元論與一元論：多元論者，主張以各方面無數個體爲中心，不信宇宙萬物最後歸於一元；一元論者，適與是反。）惠施似一方主張「一元，」一方又主張「多元，」蓋以二者各有其用。此其大別也。莊子哲學，有「萬同，」亦有「萬異，」疑卽本於惠施之「畢「同」畢「異，」」蓋亦莊子受惠施影響之處也。

南方無窮而有窮。

錫昌按：「南方無窮而有窮」，卽據上文「至大無外，謂之大一」之理而來。蓋「空間」旣係「無外」，卽屬「有窮」也。庚桑楚「有實而無乎處者，宇也。」郭注，「宇者有四方上下，而四方上下未有窮處。」則陽，「君以意在四方上下有窮乎？」君曰，「無窮。」」此皆莊子「南方無窮」之說，亦卽一般普通之見也。惠施之見，適與常識相反，故曰，「南方無窮而有窮。」

今日適越而昔來。

錫昌按：齊物論作「今日適越而昔至。」此據上文「日方中方晲」之理推出。蓋眞正之時間，永在移動，決不可分割爲「今日」之一段，使稍停留片刻。如吾人剛說「今日（上午十時十分）到越，」則此所謂「今日」者，已早成過去而爲「昔來」矣。

連環可解也。

錫昌按：此條自上文「物方生方死」之理推出。有生之物，方生方死；無生之物，方成方毀；其理正同。連環成後，終有毀日。唯常人所見者，只見一旦之毀，不見逐漸之毀。吾人假定自連環初成之時，至一旦毀壞之時，總名此整個之過程爲「解」；（解卽毀也）是連環自旣成之後，卽無時不在「解」之過程之中，故曰「可解」也。

齊物論，「其分也，成也；其成也，毀也。」蓋卽本此。

我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。

錫昌按：世本無「下」字。釋文出「天之中央」，是陸無「下」字。成疏，「可爲天中，」是成亦無「下」字。驗義無之爲是。司馬云「天下無方，故所在爲中。」今有「下」字，蓋涉馬司注文而衍。司馬注語，蓋卽惠施對於「中央」之定義；故燕之北，越之南，皆各以自己所在者爲天之中也。

氾愛萬物，天地一體也。

錫昌按：「天地一體，」自上文「萬物畢「同」」之義推出；而「氾愛萬物，」又自「天地一體」之義推出。蓋天地萬物既爲一體，自當互相氾愛也。齊物論，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」蓋卽本此。

錫昌按以上十事，大約爲惠施「厤物」所得之結果。其詞精確簡當，皆成「界說。」蓋常識對於萬物之理，意見紛亂，並無定義；或見其偏，不見其全。「界說」者，卽超出一切常識用思想或經驗從種種個體之事物中求得其假定之眞性質或意義而以精確之言詞表示之謂也。故「界說」爲哲學上求知之初步方法，因由此假定之「界說」再可爲第二步之深造或探討也。以此言之，惠施之「逐萬物而不反」也，實欲「析萬物之理」；

其「徧爲萬物說」也，實欲以深思所得之「界說」較正俗人常識上之謬見耳。荀子乃謂「治怪說，玩琦辭；」（不苟篇）莊子謂「以反人爲實而欲以勝人爲名；」皆非知惠施者也。茲以惠施所言，爲成「界說」於左：

1. 大一　大一是至大無外。例如一個「六合，」一個「宇，」或一個「空間」之容積。本此「界說，」可謂「南方無窮而有窮。」

2. 小一　小一是至小無內。例如一個「精，」或一個「分子」之體積。

3. 無厚　無厚是薄至一個「分子」上不可加積第二個「分子，」（此意自上文「小一」推出）但其面積可展至千里之大。例如刀之薄片。

4. 時間　時間是永在移動。本此「界說，」可謂「日方中方睨；」亦可謂「今日適越而昔來。」

5. 物體　物體是永在變動。本此「界說，」可謂「物方生方死；」亦可謂「連環可解。」

6. 小同　小同是一物之「全體，」或一事之「全稱。」例如「馬」或「風俗。」

7. 小異　小異是一物或一事之分析。例如「馬」之「百體，」或「風俗」之「十姓百名。」

8. 大同　大同是「畢同，」或「一元。」本此「界說，」可謂「天地一體；」亦可謂「萬物皆種。」（寓言）

9. 大異　大異是「畢異，」或「多元。」本此「界說，」可謂「肝膽楚越；」亦可謂「吹萬不同。」（齊物論）

10. 地域　地域無方，以人而分。本此「界說，」可謂「我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。」

11. 天地上皆天。（此自上文「小同」推出，以此言天之「全稱」也。）本此「界說」可謂「天與地卑。」

12. 山山之澤至山之頂均山。（亦自上文「小同」推出，以此言山之「全體」也。）本此「界說」可謂「山與澤平。」

錫昌按：莊子與惠施之異同，約如左述：

1. 中心思想　莊子以合道爲主，惠施以「厤物」爲主。此二人出發點之大不相同。

2. 大小　惠施以大有絕對之大，小有絕對之小，此純自客觀之理想推出。莊子則以爲此種絕對之大與小，非人類智力所知。因萬物「自細視大者，不盡；自大視細者，不明；」（秋水）此乃天然之限制，非人所可爲力者也。故云，「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。」（秋水）莊子基此理由，認定人間所謂大小，均出觀者自己主觀上之差別，秋水所謂「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小」也。今設有二人同觀秋豪與大山。一人可謂「天下莫小於秋豪之末，而大山爲大；」一人亦可謂「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小。」（齊物論）蓋大小原無一定之標準也。大小如此，是非可知。齊物論破儒墨是非，一部分論據，即由此而來。莊子之說，純自主觀上之差別推出，適與惠施相反也。

3.時間與物體　秋水，「道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」莊子「無動而不變」即惠施「物體永在變動」之說；莊子「無時而不移，」即惠施「時間永在移動」之說。然惠施說時間與物體，僅止於客觀真理之觀察，不復有其他之作用。而莊子則據之以爲「萬物……自化」之論證。此乃莊子受惠施影響而用其理論之處也。

4.畢同畢異　「畢同」即惠施「一元」論，「畢異」即惠施「多元」論。莊子於此，亦受其影響，而用其理論，以爲自己哲學之說明焉。寓言，「萬物皆種也，以不同形相禪。」郭注，「雖變化相代，原其氣則一。」此莊子以惠施「一元」之理，用之萬物皆種之處也。逍遙遊，「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一。」齊物論，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」德充符，「自其同者視之，萬物皆一也。」田子方，「夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四支百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎。」知北遊，「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患。故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰，通天下一氣耳。聖人故貴一。」此皆莊子

以惠施「一元」之理，用之死生終始，得喪禍福之處也。大宗師「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉。」又云「偉哉造化！又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？」此莊子以惠施「多元」之理，用之萬物變化之處也。天道「故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶柤梨橘柚邪。其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也」此莊子以惠施「多元」之理，用之禮義法度之處也。

惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。

錫昌按：莊子以惠施學說爲一類，以天下辯者桓團等學說爲一類。然惠施亦天下著名辯者。下文謂「惠施……以善辯爲名。」可證。而莊子所以必欲以惠施與桓團等分述者，蓋以惠施爲天下辯者著名之首領，其學說影響極大，自有其另述必要故也。若讀者不明莊子之意，遽以惠施外於天下之辯者，則誤矣。此言惠施以自己「厤物」所得，成爲大觀，曉示天下之辯者；而天下之辯者，如桓團公孫龍輩相與樂之。以下文「卵有毛」等之說，與惠施遙相應答也。

『卵有毛。

錫昌按：司馬云，『毛氣成毛，羽氣成羽；雖胎卵未生，而毛羽之性已著矣。』是『卵有毛，』謂卵中含有生毛之物也。荀子不苟篇，『山淵平，天地比；齊秦襲；入乎耳，出乎口；鉤有須，卵有毛；是說之難持者也，而惠施鄧析能之。』『山淵平，天地比，』即惠施此文『天與地卑，山與澤平』之說；而『入乎耳，出乎口；鉤有須，卵有毛；』蓋皆鄧析之說，當亦桓團公孫龍之流也。

雞三足。

錫昌按：公孫龍子通變論，『牛羊有毛，雞有羽。謂雞足一，數足二；二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。牛羊足五，雞足三。』是『雞三足』即公孫龍『雞足三』之說也。通變論中曾討論同『類』不同『類』之問題。故知『雞足一』者，乃指『類足』而言，謂各種雞足之『類』皆同爲一，而成爲一個共相也。『數足二』者，謂各個雞足之數實際有二。雞之一個『類足』加上二個『數足，』成三。故曰，『雞三足』也。

郢有天下。

錫昌按：「天下」一名，爲各地之「全稱」。吾人言「天下」時，當然「郢」亦包括在內。夫「郢」既爲「天下」之一，是無異「郢」有「天下」之一；故曰，「郢有天下」也。此條蓋自惠施「小同」之理推出。

犬可以爲羊。

錫昌按：荀子正名篇，「名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約謂之不宜。」是「犬」「羊」之名，皆由社會上一致之「約定俗成」。若社會上一旦反名「犬」爲「羊」，反名「羊」爲「犬」，只要「約定俗成」衆人共喻，亦未嘗不可。故「犬可以爲羊」也。則陽，「道之爲名，所假而行，」亦是此意。

馬有卵。

錫昌按：馬爲胎生，然胎之始初，固成於卵。是馬有胎者，無異於馬有卵；故曰，「馬有卵」也。徒以世人習見鳥之卵生，不見馬胎之固成於卵，遂以「馬有卵」之說爲怪耳。此「有」乃「有過」之意，於文法上爲動詞而表過去。「馬有卵，」謂馬（在起初成胎之時）有過卵也。

丁子有尾。

成玄英曰：「楚人呼蝦蟆爲丁子。」

錫昌按：蝦蟆初生，有尾如魚。此「有」之意同上，言丁子（在初生之時）有過尾也。此條之理，與上相同。

火不熱。

錫昌按：「熱」者，乃人之遇火而自感「熱」耳。在火之本身，固無所謂「熱」也。故曰，「火不熱。」

山出口。

錫昌按：荀子不苟篇，「入乎耳，出乎口。」楊注，「即「山出口」也；言山有耳口也。」楊謂即「山出口」者，是；其謂「山有耳口」者，則非。「入乎耳，出乎口」言「山」之一名，入乎人之耳，出乎人之口也。「山出口，」言「山」之一名，出乎人之口也。荀子但舉「表詞」而省其「主詞，」莊子則又述其後段而略其前段。二文必須合而觀之，方得其詳。蓋社會既經「約定俗成」而名此峯巒疊起，高出於地者爲「山」；於是人皆出之於口，入之於耳焉。此條與上「犬可以爲羊」之理相同，皆司馬所謂「形在於物，名在於人」「犬可以爲羊」下注語也。

輪不蹍地。

錫昌按：此有二說。（一）「踶」爲「展」之假。說文，「展，轉也。」段注，「展者，未轉而將轉也。」陸德明云，「字林作蹍。」」是「展」有展布前進之意。輪雖踶地，徒輪不踶。使輪踶布前進者，馬之力也。故曰，「輪不踶地。」徐無鬼，「故足之於地也踐，雖踐，恃其所不踶而後善博也。」「恃其所不踶，」意謂恃人之力。故足雖踐，必恃人之力而後可得遠行。其理與此相同，蓋即據此而言。（二）「輪」謂全體之「輪。」其踶地之「輪，」不過爲「輪」之一點。全體之「輪，」決不能同時踶地。故曰，「輪不踶地。」

目不見。

錫昌按：「目不見」者，謂徒目不見。此與上徒輪不踶之理相同。公孫龍子堅白論，「且猶白以目，以火見而火不見，則火與目不見，而神見，神不見而見離。」此明「火」「目」「神」「見」四者皆相自離。當時「目不見」之說，蓋即據此而言。

指不至，至不絕。

馬敍倫曰：「僞列子仲尼篇引公孫龍曰，「有指不至，有物不盡，」即此文所謂「指不至，至不絕」也。當依彼文作「指不至，物不絕。」」

錫昌按：今公孫龍子僅有「指非指」之語，無「指不至」說，更無「物不絕」說。馬氏以爲此文當依僞列子改正，於義未安，恐不可從。「指不至，至不絕」謂吾人手指所指，直而伸之，其長無窮，故決非人所能至；其所能至者，無論如何，總在該長度之內；故決不可絕。此卽幾何學上所謂「直線全體，其長無限」之理也。

龜長於蛇。

錫昌按：龜之頭尾，皆能伸縮，蛇則不能。「龜長於蛇，」並非以龜蛇全形相比，乃以龜之頭尾各與蛇之頭尾相比。設龜之頭尾，在縮而不伸時，與蛇相等；則當伸其頭尾時，卽長於蛇矣。

矩不方，規不可以爲圓。

錫昌按：「矩」與「規，」皆人實際所作，用爲個體方圓之器者也。但絕對「方」「圓，」一而無二；個體方圓，二而無一。因絕對「方」「圓，」乃「方」「圓」之共相，只可於理想中知之。不能於事實上見之。故實際之「矩，」決不能成絕對之「方；」實際之「規」決不可爲絕對之「圓。」

鑿不圍枘。

錫昌按：成疏，「鑿者，孔也。枘者，內孔中之木也。」蓋「鑿」為圓孔，「枘」為圓木所以入於鑿者，二者皆木工用規為之。木工所為個體之「鑿」，決不能與個體之「枘」全體相閤。故曰，「鑿不閤枘。」此條即自上文「規不可以為圓」之理推出。

飛鳥之景，未嘗動也。

錫昌按：常人謂飛鳥動，其景亦動者，乃指飛鳥之景對一定之地而言。辯者謂飛鳥動，其景未動者，乃指飛鳥之景對一定之鳥而言。吾人假定從飛鳥之身劃一垂直線至其景上，則可知飛鳥雖動，其景則始終垂在此線上而未動分毫也。

鏃矢之疾，而有不行不止之時。

錫昌按：「時」由分杪幾分之幾之最小單位之連續而成。鏃矢自最初一個單位（最初之「止」）進至下一個單位為「行，」亦即「不止。」其至下一單位也，必有一個「止」（過程之「止」）之時間；「止」即「不行。」其在最初單位與下一單位之中也，必有一個「行」「止」間之過程；此過程即「不行不止之時」。故鏃矢之疾，必經此「行，」「不行不止，」與「止」三種時間之更續，而後可達其目的地（最後之「止」）

此文僅言三者之一，以其他二者可推而知也。其實嚴格言之，「不行不止」與「止」（過程之「止」）相同，皆爲「時」之最小單位。因「行」「止」已爲「時」之最小單位，於二者之中，不容再有其他單位如「不行不止之時」也。唯辯者欲「玩琦辭」乃故爲此種「怪說」而已。

狗非犬。

胡適曰：「爾雅說，「犬未成豪曰狗。」經下說，「狗，犬也而殺狗非殺犬也可。」」

錫昌按：「狗」乃「犬」之未長大者，故非「犬」也。

黃馬，驪牛，三。

錫昌按：司馬云，「牛馬以二爲三。曰牛，曰馬，曰牛馬，形之三也。曰黃，曰驪，曰黃驪，色之三也。曰黃馬，曰驪牛，曰黃馬驪牛，形與色爲三也。」是此文所謂「三」者，在司馬已有三種可說。但辯者之意，究竟如何，終莫詳也。

白狗黑。

錫昌按：司馬云，「白狗黑目，亦可爲黑狗。」此說固通。然據上文「犬可以爲羊」之理，亦可名「白」爲「黑」

也。

孤駒未嘗有母。

陸德明曰：『李云，「駒生有母，言「孤」則無母。「孤」稱立，則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也。」本亦無此句。』

錫昌按：李說是也。

一尺之棰，日取其半，萬世不竭。』

錫昌按：司馬云，『棰，杖也。若其可析，則常有兩。……故曰，「萬世不竭。」』其說是也。

辯者以此與惠施相應，終身無窮。

錫昌按：『辯者』即上文『天下之辯者』此言天下之辯者，以『卵有毛』等之說，與惠施之說，互相遙應，終身無窮也。

桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心。易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。

胡遠濬曰：「「桓團」列子作「韓檀」」

錫昌按：常人以爲「卵無毛，雞二足」，而辯者必曰，「卵有毛，雞三足。」凡此皆與常人之心意相反，所謂「飾人之心，易人之意」也。「能勝人之口，不能服人之心，」乃莊子批評桓團公孫龍辯者之辭。

惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪，此其柢也。

錫昌按：上「與」猶敵也。言惠施日以其知敵人之辯也。老子六十八章，「善勝敵者不與，」言善勝敵者不敵也。史記白起傳，「廉頗易與，」言廉頗易敵也。徐無鬼，「且方與我以辯，」言且方敵我以辯也。均其例證。俞樾云，「「與人之辯」義不可通，蓋涉下句「天下之辯者」而衍「之」字。」此則由不解「與」字之誼，而強改古書以就我矣。「怪」卽荀子所謂「怪說，」言惠施獨與天下之辯者共爲「怪說」也。「此」卽惠施與天下辯者之「怪說」。「其」卽惠施與天下辯者。說文，「柢，木根也。」引申爲本根或要本。「此其柢也，」言上之「怪說」乃惠施與天下辯者要本所在也。

然惠施之口談，自以爲最賢。

錫昌按：此言惠施之口談，自以爲辯者之最賢也。

曰：「天地其壯乎」

錫昌按：司馬云，「惠施唯以天地爲壯於己也。」

施存雄而無術。

錫昌按：「雄」亦「壯」也，卽上文「自以爲最賢」之義。此言惠施雖欲保存「自以爲最賢」之名，願亦無術使保不墜也。下文述惠施於「黃繚問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故；」雖能「不辭而應，不慮而對，」然並未詳言其「故；」正爲此句舉一例證，可見其「術」亦有窮也。此句爲下文之起，下文爲此句之承。

南方有倚人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。

錫昌按：釋文「「倚」本作「畸。」」大宗師，「敢問畸人，」與此「倚人」同。「倚」「畸」皆「奇」之假。說文，「奇，異也；一曰不耦。」大宗師釋文引司馬云，「畸，不耦也；不耦於人，謂闕於禮教也；」則司馬正讀「畸」爲「奇」也。此「倚」亦「不耦」之意。此文釋文引李云，「倚，異也，」非是。「倚人」謂獨侔於天，不耦於人之人；大宗師所謂「畸人者，畸於人而侔於天，」是也。此謂南方之奇人曰黃繚，見惠施聰察自賢，故設爲「天

地所以不墜不陷，風雨雷霆之故」之問，以難之也。

惠施不辭而應，不慮而對。

錫昌按：辯者之長，本在「判天地之美，析萬物之理。」今惠施對此深邃之理，乃亦「不辭而應，不慮而對；」可見其必以不知爲知，以蓋其「無術」之陋。其一種心慌意亂，迫不及待之窘態，至此畢露無遺，可憐亦復可笑也。

徧爲萬物說；說而不休，多而無已；猶以爲寡，益之以怪。

錫昌按：此承上文言惠施徧爲「天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故」之說；說而不休，多而無巳；猶以爲寡，益之以怪也。

以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。

錫昌按：管子白心，「兵之勝從於適。」注，「適，和也。」此言惠施以反人常識爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不和也。自此以下，皆莊子評惠施語。

弱於德，強於物，其塗隩矣！

錫昌按：說文，「隩，水隈厓也。」段注，「隈厓謂曲邊也。」此言惠施之道，弱於道德，強於萬物，其塗偏於一邊，則陽所謂「在物一曲」也。

由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚉一虻之勞者也；其於物也何庸！

錫昌按：秋水，「計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎；計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎。號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎！」即此文所謂「天地之道」也。如以此種「天地之道，」觀惠施之能，則自成一蚉一虻之勞，其於物也何用乎？秋水，「以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。」此語蓋正爲惠施等辯者而發。

夫充一，尙可；曰『愈貴道』，幾矣！

錫昌按：上文，「聖有所生，王有所成，皆原於一。」「一」者即「道，」亦即上文「天地之道」也。此言以惠施之「物，」充爲「道」之一端，尙可；要於除物之外，能曰，「愈貴道，」則亦近矣。

惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。

劉師培曰：「「散」乃「殺」誤。齊物論篇云，「樊然殺亂。」釋文云，「郭作散。」郭本「殺」恆譌「散，」斯其明徵。」

錫昌按此「散」乃對上「一」字而言。此文自作「散，」不作「殺。」上文，「散於天下，」與此誼同，可證。劉說非是。此言惠施不能以「一」或「道」自安，必散於萬物而不休，其最後所得，乃卒以善辯爲名也。

惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反。是窮響以聲，形與影競走也。悲乎！

錫昌按：成疏，「駘，放也。」此言惠施之才，惜其放蕩於偏而不得其正，遂致逐萬物而不反；是猶窮響以聲，形與影競走也，豈不悲夫！